ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

VOLUMEN XI

ANNO 1945

VOLUMEN XI MCMXLV

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM

PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1945

Il decreto d'unione del 6 luglio 1439 nell'Archivio Segreto Vaticano

L'autore, filenotico, delle così dette *Acta graeca*, o, come sono intitolate in codici, Πράκτικα τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς ἐν Φλωρεντίᾳ γενομένης συνόδου (1), che prese parte al Concilio e che si è voluto successivamente identificare con Teo-

(1) Occupano le pp. 1-232 della pubblicazione dello stampatore Francesco Zanetti, Roma 1577, Ἡ ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ ἐν Φλωρεντίᾳ γενομένη σύνοδος, riprodotta (colle appendici di tre discorsi dello Scolario, che i recenti editori delle opere di lui L. Petit, X. A. Xiderides e M. Jugie, I, Paris 1928, pubblicano a pp. 295-372, ricordando [n. 4 di p. LIII] l'*excellente édition romaine de 1577*, e di una ἑρμενεία sul Concilio attribuita allo stesso Scolario, ma di Giuseppe di Metone [v. in Migne, *Patrologia graeca*, CLIX, 1107 s.]) con a lato la versione latina, già uscita nel t. IV della raccolta dei Concilii pubblicata *Pauli V. auctoritate*, Romae 1612, 303-592, donde in S. Binius, *Concilia generalia et provincialia, graece et latine*, IV, Coloniae Agrippinae 1618, 413-611, di G.-M. Cariophyllis (Cariofilo), *excudebat Stephanus Paulinus* (v. É. Legrand, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, I, Paris 1894, 265 s.; ibid., III, 196-203 sul Cariofilo), donde furono accolte nelle collezioni dei Concilii, la così detta *regia*, t. XXXII, Parisiis 1644, 1-538; di Ph. Labbé e G. Cossart, XIII, Lutetiae Parisiorum 1672, 1-527; dell'Hardouin, IX, Parisiis 1714, 1-434; di Labbé-N. Coleti, XVIII, Venetiis 1732, 5-540; di G. D. Mansi, XXXI, Venetiis 1798, 463-1046. Ne curò una edizione a parte G. A. Nickes, benedettino a S. Paolo fuori le mura (nato in quel di Aquisgrana nel 1825, † nel 1866; v. H. Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*[3], V, Oeniponte 1911, 1129 s.), a Roma nel 1864, Ἡ ἁγία καὶ οἰκουμ. ἐν Φλωρεντίᾳ σύνοδος διὰ μονάχου Βενεδικτίνου, 1-326, che l'anno seguente ripubblicò anche la versione latina, aggiungendo nei due volumi le citate appendici, più, col Cariofilo, un'orazione del Bessarione. Per i codici v. L. Mohler, *Kard. Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann* (*Quellen und Forschungen auf dem Gebiete der Geschichte* della Görresgesellschaft, XX), Paderborn 1923, 58. Inservibile è il lavoro — piuttosto un compendio che una versione latina delle *Acta graeca* — di Bartolomeo Abramo, vescovo di Ario nell'isola di Creta, poi dal novembre 1536 al 1544, quando rinunziò, di Castellaneta: *Acta generalis octavae*

doro Xantopulo, con Giorgio Scolario, il futuro patriarca di Costantinopoli Gennadio, con Doroteo arcivescovo di Mitilene e col Bessarione [1], dopo avere detto che, stabilito il sabbato 4 e sottoscritto — non dalla totalità o maggioranza degli intervenuti al Concilio, ma soltanto dai sei *constituti* (τεταγμένοι) *ex utraque parte* per l'appianamento delle insorgenti differenze menzionati prima — la domenica 5 il testo della definizione, nella feria seconda, lunedì 6 luglio 1439, s'era fatta nella cattedrale di Firenze l'unione delle Chiese, leggendovisi la relativa definizione (ὁ ὅρος, la bolla, cioè, *Laetentur coeli et exsultet terra* di Eugenio IV, il *decreto di unione* [2])

synodi, Romae 1526 presso il Blado (è il n. 18 di G. FUMAGALLI–G. BELLI, *Catalogo delle edizioni romane di Antonio Blado Asolano ed eredi* [Ministero della pnbblica istruzione. Indici e Cataloghi, XIV], Roma 1891, 6). Lo riprodussero P. CRABBE, *Conciliorum omnium... tomus secundus*, Coloniae 1538, 753-810 e nella seconda edizione del 1581, III, 371-479; D. BOLLANI nella riedizione, con aggiunte, dei *Conciliorum tomi* di L. SURIO (che non ho potnto vedere), IV, Venetiis 1585, 779-896; il BINIUS nella prima edizione dei *Concilia*, Coloniae Agrippinae 1606, 411 ss.; M. L. BAIL, *Summa Conciliorum omnium*, I, Parisiis 1672 (altri esemplari, assolutamente identici in tutto, hanno il millesimo 1674), 516 ss., mentre il BINIUS nella seconda edizione, LABBÉ–COSSART, LABBÉ–COLETI e MANSI si sono contentati di dare soltanto la lettera dedicatoria al noto Benedetto Accolti il giovane. All'Abramo attribuisce il DÖLLINGER (v. più avanti) la pretesa falsificazione dell'*et* in *etiam*. Su Bartolomeo Abramo (Sirigo), che fu anche vicario di Paolo III quando era arciprete della basilica lateranense, e deputato cantore del Vangelo in greco alle Messe papali (v. nell'Archivio Segreto Vaticano *Diversor. Cameralium* t. 104, f. 10; t. 129, f. 175 e specialmente Arm. XLI, t. 25, f. 426, n. 949) cfr. le note in G. VAN GULIK, C. EUBEL, L. SCHMITZ–KALLENBERG, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi* 2, III, Monasterii 1923, 117 e 157 con G. GEROLA, *Per la cronotassi dei vescovi cretesi nell'epoca veneta* (*Miscellanea di storia veneta edita per cura della r. Deput. Veneta di storia patria*, serie III, t. VII), Venezia 1913, 30. Non appare la fonte dell'elogio che gli tributa DEMETRIO PROCOPIO presso I. A. FABRICII *Bibliotheca graeca*, *ed. nova curante* G. CHR. HARLES, XI, Hamburgi 1808, 536.

(1) Per tutta la questione v. MOHLER, op. cit., 59-65.

(2) Ultime edizioni, sull'originale conservato alla Laurenziana di Firenze, di V. CHIARONI, *Lo scisma greco e il Concilio di Firenze* [Firenze 1938], 76-91 e di G. HOFMANN, *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, II (*Concilium Florentinum. Documenta et scriptores*, Series A), Roma 1944, 68-79, che n'aveva data un'altra in *Textes et documents* della Pont. Università Gregoriana, series theologica, 18. Romae 1935, 9-25. Qui cade in acconcio rilevare un caso di perpetuazione d'errori. Nella sua edi-

dello stesso dì), informa che nella stessa sacra funzione « subscripsimus etiam ipsi manibus nostris » e che poi il 20 luglio « subscripserunt tomos [vale a dire, come è detto precedentemente, esemplari della *definitio et tomus unionis* scritti *graece et latine in diptychis a parte quidem dextera latine, ut Latini subscriberent, et appenderent bullam Papae, ab altera vero parte Graeci subscriberent, et apponeretur aurea bulla Imperatoris*] praesules, qui proficisci cogitaverant... Nos autem feria tertia, uno et vigesimo die iulii, congregati in vestiarium imperatoris tomos subscripsimus: erant enim quinque latine et graece scripti, quibus Latini et Graeci subscripsere ex utraque parte, ut unum Latini sumerent et Graeci alterum, ceteros mitterent ad patriarchas » ([1]).

Dal canto suo il velenoso avversario dell'unione Silvestro Siropulo nella sua Storia del Concilio Fiorentino ([2]) afferma che nel pomeriggio della domenica 5 luglio il decreto scritto « in membranae medietate prima latine, et in altera medietate

zione (v. a pp. 17 s.) C. MILANESI trascrisse in *Corrado* il nome del generale degli Agostiniani e *Corrado* ripetono col THEINER (v. n. 2 di p. 19) CHIARONI e HOFMANN, ma nella fototipia del Laurenziano presso il CHIARONI si legge chiaramente *Gerardus*, come dànno da altre fonti le citate collezioni di Concilii, il VALLARESSO (v. n. 3 di p. 9) e il cardinale G. DE TORQUEMADA (*Apparatus super decretum florentinum unionis Graecorum, ed.* E. CANDAL, in *Concilium Florentinum. Documenta et scriptores*. Series B, II, 1, Roma 1942, 118) e come difatti si chiamava il generale d'allora, G. da Rimini, che, fatto vicario nel 1431, ai 15 di maggio del 1434 venne eletto generale, poi riconfermato ai 23 di maggio del 1439, morendo prima del 27 novembre 1443: L. TORELLI, *Secoli agostiniani*, VI, Bologna 1680, 621 s., 702, 738; J. LANTERI, *Postrema saecula sex religionis augustinianae,* I, Tolentini 1858, 285-287 e 381. — Per la perpetuazione d'un altro errore, risalente al MILANESI, sul numero delle sottoscrizioni al decreto d'unione v. n. 4 di p. 17.

([1]) MANSI, loc. cit., 1025, 1039, 1043 (e v. ai loro luoghi le altre edizioni indicate).

([2]) *Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos, sive Concilii exactissima narratio, Graece scripta per* SILVESTRUM SGUROPOLUM... *Transtulit in sermonem latinum...* ROBERTUS CREYGHTON, Hagae-Comitis 1660. R. Creighton, nato nel 1593, vescovo anglicano di Bath e Wels nel 1670, † 21 novembre 1672 (W. HUNT in *Dictionary of national Biography,* V, London 1908, 69 s.), si ebbe una vigorosa critica dall'eruditissimo LEONE ALLACCI (non gesuita, come lo dice, loc. cit., lo HUNT, nato in Chio nel 1586, † primo custode della Biblioteca Vaticana il 19 — non 18, come dà LEGRAND, op. cit., II, 446; v. *Necrologio romano* del GALLETTI in *Cod. Vat. lat. 7883,*

membranae eiusdem graece », fu sottoscritto nel palazzo, dove abitava l'imperatore, pel patriarca d'Alessandria infermo dal metropolita di Eraclea, poi dal protosincello di Costantinopoli (Gregorio Mammàs) e da altri prelati orientali, fra i quali, sebben riluttante, lo stesso μέγας ἐκκλεσιάρχης καὶ δικαιοφύλαξ Siropulo, seguendo nell'abitazione di Eugenio IV le sottoscrizioni dei Latini, il Papa compreso. Racconta poscia, senza indicare il giorno, che alla richiesta dell'imperatore di « debita stipendia numerari » ai prelati orientali che dovevano partire, Eugenio IV rispose « annonam in promptu esse opportune expediendam, sed quinque copias definitionis transscribi adhuc oportere, ad prototypi exemplar, et subscribi (ἕτεροι πέντε ἴσοι ὅροι ὑπογεγραμμένοι ὡς πρωτότυποι), ut vos unam vobiscum in patriam revehatis, et reliquae nostris in Occidente regibus custodiendae tradantur ». L'imperatore replicò che bastavano due copie, una per lui, l'altra pel Papa, ma,

f. 165 — gennaio 1669 (v. S. G. Mercati in *Enciclopedia italiana,* II, 521) nella parte prima (sola uscita) delle sue *exercitationes in Roberti Creyghton apparatum, versionem et notas ad historiam Concilii Florentini scriptam a Silvestro Syropulo,* Romae 1665, dove a p. 18, confondendolo forse con altro esemplare da lui veduto, afferma che in uno di Castel S. Angelo il decreto d'unione reca la sottoscrizione autografa di Silvestro come nel Laurenziano, della quale a p. 19 dà un facsimile ripetuto poi dal de Brèquigny a p. 318 della sua memoria, che cito a n. 3 di p. 17. In cataloghi (ad es. in *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale: Auteurs,* II, Paris 1899, 385) si elenca un'altra edizione del 1674, *Romae typis M. Herculis* invece del Mascardi (e ce n'è una copia alla Vaticana nel fondo Mai, che ha pure copia di quella del 1665, l'unica conosciuta dal Legrand, loc. cit., 197), ma realmente si tratta senza dubbio di esemplari della stampa del 1665 (chè tutto è perfettamente eguale, composizione tipografica, numerazione e contenuto delle pagine e linee, filigrana ecc.) messi in circolazione colla sostituzione alla dedica dell'Allacci ad Alessandro VII, alla quale seguiva l'approvazione, in una pagina intiera, del celebre Giovanni Bona e l'*imprimatur* del maestro del sacro Palazzo Giacinto Libelli, di una dedica, anche nel titolo dell'opera, al padre Raimondo Capizucchi, maestro lui pure del s. Palazzo (che, rimosso da questo officio da Alessandro VII, succedendogli il Libelli, per riaverlo nel 1673, sarà nominato cardinale il 1° settembre 1681 e morirà ai 22 d'aprile 1691: J. Quetif-J. Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum,* II, Lutetiae Parisiorum 1721, 729 s.; I. Taurisano, *Hierarchia Ord. Praed.*[2], Romae 1916, 58, 116) da parte di Felice Cesaretti, a cui spese si dice fatta l'edizione e che fa seguire l'elenco delle opere allacciane vendibili nella sua *bibliotheca,* dopo il quale viene l'approvazione ricordata del Bona e l'*imprimatur iterum* del Capizucchi.

avendo questi risposto occorrerne almeno quattro, « totidem obtinuerunt » e poi « quot primae definitioni manus dedimus totidem haec ectypa subscribendo communimus, excepto solo Gregorio primicerio (1), qui uni manum appinxisse satis aestimabat » (2). Poichè difficilmente potrà ammettersi che coi cinque esemplari firmati il 20 e 21 luglio possa connumerarsi quello che le *Acta graeca* dicono sottoscritto il 6, fra πράκτικα e il Siropulo, il quale indubbiamente parla di soli cinque in tutto, abbiamo una prima divergenza, come poi sul giorno della sottoscrizione del primo esemplare, il 6 luglio per le *Acta*, il 5 per Siropulo, ma su questi particolari credo che si debbano preferire i dati delle *Acta*. Il decreto infatti è del 6, *pridie nonas iulii*; che se il senese Agostino Patrizi (3), riferiti i punti dottrinali definiti da Eugenio IV, scrive: « Acta sunt haec Flo-

(1) Con *primicerius* il CREYGHTON traduce il πρωτοσύγγελλος del Siropulo, l'importante dignità e officio, sul quale v. C. DU FRESNE DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, II. Lugduni 1688 1471 e *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, ed. L. FAVRE, VII, Niort 1886, 688 s. e l'articolo *Syncelli* di KERKER in *Kirchenlexikon* di HERGENRÖTHER-KAULEN, XI, Freiburg i. Br. 1899, 1094 s. — Il Gregorio, protosincello del patriarca di Costantinopoli, è il Mammas, favorevole all'unione, che, elevato a quel seggio patriarcale, s'adoperò a conservare: veduti vani i proprii sforzi, egli si rifugiò a Roma nel 1451, morendovi nel 1459: v. S. G. MERCATI in *Enciclopedia italiana*, XXII, 59, e G. MERCATI, *Opere minori*, IV (*Studi e Testi*, 79), Città del Vaticano 1937, 101, 105 con L. PETIT in *Patrologia orientalis* di R. GRAFFIN-F. NAU, XVII, Paris 1923, *Documents relatifs au Concile de Florence*. II. *Œuvres anticonciliaires de Marc d'Éphèse*, 309-522, pp. 322-325, per la data dell'elezione a patriarca. Se volle sottoscrivere soltanto nel primo degli esemplari officiali del decreto d'unione, più tardi Gregorio non si rifiutò ad altre firme come dimostra l'*Ottoboniano greco 470* della Vaticaua (sul quale v. più avanti), che ha al terzo luogo compreso l'imperatore la sua sottoscrizione autografa.

(2) CREYGHTON, op. cit., 292-294, 305 s.

(3) Per il liturgista Agostino Patrizi Piccolomini, senese, abbreviatore, maestro delle cerimonie pontificie, eletto vescovo di Pienza e Montalcino il 19 gennaio 1484, che tante volte ricorre nel *Liber notarum* del BURCARDO, v. A. ZENO, *Dissertazioni vossiane*, II, Venezia 1753, 96-124; W. v. HOFMANN, *Forschungen zur Geschichte der kurialen Behörden*, II (*Bibliothek des kgl. preussischen histor. Instituts in Rom*, XIII), Rom 1914, 186, 258 e la nota di E. CELANI in JOHANNIS BURCKARDI *Liber notarum*, I, 4 (nuova edizione dei *Rerum italicarum Scriptores* del MURATORI, XXXII, parte I). — È cosa curiosa che anche l'arcivescovo di Creta Fantino Vallaresso, che prese parte al Concilio (*ego omnia gesta in re ipsa vidi, qui presens ad cuncta in-*

rentiae in publica sessione oecumenici concilii, *nonis* [quindi il 7] iulii, anno salutis 1439, cui decreto Joannes Palaeologus Graecorum imperator, aliorumque trium patriarcharum legati... manu propria se subscripserunt, et simul plures alii praelati Graecorum » ([1]), l'*in publica sessione oec. conc.*, parallelo al *datum* del decreto pontificio *in sessione publica synodali* fa capire che la cosa avvenne realmente il 6 e che *nonis* per *pridie nonas* è una distrazione del Patrizi, mentre, come ho già notato, il Siropulo fa avvenuta la propria sottoscrizione, e degli altri orientali nell'abitazione dell'imperatore il 5 luglio nel pomeriggio. Anche Andrea Santacroce ([2]), che pure parla di cose del 5 luglio, nelle sue *Disputationes, seu collationes inter Latinos et Graecos in generali Concilio Florentino habitae* pubblicate da Orazio Giustiniani ([3]), non accenna a sottoscrizioni in quel giorno e riferendo della sessione tenuta il 6 *in cathe-*

---

terfui: p. 19), ponga la pubblicazione del decreto d'unione *nonis iulii* (l'editore corregge in *pridie nonas* secondo il testo del decreto), ma aggiungendo egli « in qua occurrit octava apostolorum Petri et Pauli » (p. 22) cadente per l'appunto nel lunedì 6 luglio 1439, l'errore viene senz'altro corretto da lui stesso. F. VALLARESSO, *Libellus de ordine generalium conciliorum et unione Florentina, ed.* B. SCHULTZE in *Concilium Florentinum* cit., Series B, II, 2, Roma, 1944.

([1]) *Summa conciliorum Basileensis, Florentini* ecc. (in HARDOUIN, *Acta conciliorum,* vol. cit., 1081-1198, 1158): anche in LABBÉ-COSSART, XIII, 1488 ss., LABBÉ-COLETI, XVIII, 1299 ss. riprodotti in MANSI, XXXI B, Parisiis 1901, 1813 ss.).

([2]) Avvocato concistoriale, sul quale v. *Advocatorum sacri consistorii syllabum* C. CARTHARIUS *exharabat,* Romae 1656, XXXV-XXXVII; G. B. PICOTTI, *L'Effimerium curiale di Andrea da Santa Croce,* in *Rivista delle biblioteche e degli archivi* del BIAGI, XXIV (1913), 149-157, che ne pone la morte fra il 1473 e il 1474. A torto C. J. HEFELE, *Conciliengeschichte,* VII, Freiburg i. B. 1874, 746 (anche nella versione francese di H. LECLERCQ, *Histoire des conciles,* VII, 2, Paris 1916, 1037) attribuisce al Santacroce la notizia, comunicata dal Giustiniani, che al decreto d'unione sottoscrissero 46 orientali.

([3]) *Acta sacri oecumenici Concilii Florentini,* Romae 1638, 68-321, riprodotte nel t. XXXIII cit. della *regia,* 1-661, nel XIII dei *Concilia* di LABBÉ-COSSART, 825 ss., in HARDOUIN, IX, 669-990, LABBÈ-COLETI, XVIII, 847-1280 e nella riproduzione anastatica di questi per MANSI, XXXI B, 1355 ss. Ho collazionato il codice *Vatic. lat. 4119* (f. 156'), che dev'essere il « vetustus codex manuscriptus », di cui dichiara essersi servito il Giustiniani (prefazione: ne è copia del secolo XVII il *Vatic. lat. 6387*).

drali ecclesia, nota che vi partecipò *Patrum caterva venerabilis. prout in subscriptione* [del decreto che riporta colle firme] conspicies » (pp. 314 s.). E il buon Vespasiano da Bisticci (¹) non scrive nella biografia di Eugenio IV: « E un dì solenne venne il pontefice con tutta la corte di Roma e collo 'mperadore de' Greci e tutti vescovi e prelati latini in Sancta Maria del Fiore... Cantò il papa una messa solenne, e infra la messa si lessono i privilegi fatti dell'unione de' Greci... e soscrissesi in su questi privilegi lo 'mperadore e tutti i principali ch'erano tra loro » ? (pp. 17 s.). E in quella del cardinale Giuliano Cesarini non scrive egli: « Ordinò papa Eugenio che si facessi un atto pubblico in sancta Maria del Fiore... e infra la messa si lessono i privilegi fatti da [così l'edizione, ma forse dovrà essere " di "] questa unione delle due lingue, cioè in greco ed in latino... Letti i privilegi de' Greci e autenticati e confermati in pubblico di volontà delle parti... » ? (pp. 123 s.). Il modo dettagliato, col quale descrive il paludamento degli intervenuti all'atto solenne, induce a ritenere che Vespasiano, allora diciottenne, vi assistesse, ricevendone viva impressione, per cui, sebbene compilasse le sue biografie intorno al 1482 e faccia compiuta lo stesso dì eziandio l'unione degli Armeni avvenuta invece il 22 novembre, non sarà da rifiutare, anche per l'accordo cogli altri autori citati, la sua testimonianza sulla sottoscrizione nel giorno 6 luglio del 1439.

Comunque sia, dei 6 o 5 originali officiali pare che al presente ne sussista uno solo, quello, ricordato a n. 2 di p. 6 della biblioteca Laurenziana di Firenze con 117 sottoscrizioni autografe di occidentali, compresa quella del Papa e l'altra in greco dell'abbate di Grottaferrata (²) e 33 di orientali, com-

(¹) Nato nel 1421, † 27 luglio 1498: v. V. Rossi, *Il Quattrocento* (*Storia letteraria d'Italia*), Milano 1933, 36 s., 191 s. Cito — l'unica, ora, da seguire — l'edizione di L. Frati, *Vite di uomini illustri del secolo XV scritte da* Vespasiano da Bisticci, I, Bologna 1893 (*Collezione di opere inedite o rare dei primi secoli della lingua*).

(²) Pietro Vitali, † 27 aprile 1467 archimandrita del SS. Salvatore di Messina: con A. Rocchi, *De coenobio Criptoferratensi,* Tusculi 1893, 85-90, v. l'opuscolo di M. Mandalari, *Pietro Vitali ed un documento inedito riguardante la storia di Roma,* Roma 1887 e la notizia che ne diede I. Carini in *Archivio Storico Siciliano,* II serie, XIII (1889), 401 s.

presa quella dell'imperatore Giovanni Paleologo in cinabro ([1]) e l'altra in carattere cirillico del vescovo Susdalense. Al suo tempo de Bréquigny ([2]) negò che l'esemplare laurenziano fosse dei primigenii fondandosi su una affermazione del Giustiniani, il quale in una nota alla sua edizione delle *Acta* del Concilio Fiorentino (p. 322) comunica di avere trovato in un codice della biblioteca di Heidelberg trasferita, come è ben noto, nel 1622 alla Vaticana, dove costituisce il fondo detto *Palatino*, la notizia che il decreto d'unione fu sottoscritto da 46 prelati orientali. Non sono riuscito a identificare tra i codici palatini il manoscritto del Giustiniani, ma ad ogni modo detta notizia non mi pare accettabile. Le sta in contrario quella che dà Vespasiano da Bisticci (che allora non si conosceva, ma da lui deve derivare quanto riferisce il Giustiniani circa il dono del cardinale Cesarini) nelle due biografie di Eugenio IV e del cardinale Cesarini: « E di tutta questa solennità, le scritture... sendosi fatte in Firenze, volle il cardinale di santo Agnolo [il Cesarini], per la memoria di sì degno atto, ch'esse vi rimanessino: e per questo volle, che *tutti gli originali* di questa unione fussino in palagio de' Signori *ad perpetuam rei memoriam*. E fece fare una cassetta fornita d'ariento e missevi drento tutte quelle iscritture e de' Greci e degli Armeni, e Jacopiti, ed Indiani, e donolle alla Signoria » ([3]): « Queste scritture passorono per le mani del cardinale di santo Agnolo, e volle ritenersi per autorità *tutti quegli origi-*

([1]) S. Maffei, *Istoria diplomatica che serve d'introduzione all'arte critica in tal materia*, Mantova 1727, 86, ricorda la « costituzione di Leone Imperadore, con cui decretò, non si stimasse autentico qualunque Imperial documento, se non soscritto con liquor purpureo, e fosse *in carta* (cioè papiro) *o in membrana*, non si vedesse impresso *con la sunnotazione della soscrizione sua;* vietando nell'istesso tempo a tutt'altri di scrivere in tal colore, e valersi d'un tale *encausto* »; è la legge VI del titolo XXIII del libro I del *Codex Iustinianus*, di Leone I e dell'anno 470 (v. l'ed. di P. Krueger, *Corpus iuris civilis* [10], II, Berolini 1929, 76). « Servarono [continua il Maffei] questo costume gl'Imperadori Greci fino a gli ultimi respiri del loro Imperio, come riconosco nel Decreto d'unione stabilito nel Concilio Fiorentino... ».

([2]) Nella memoria indicata in n. 3 di p. 17.

([3]) Nella ed. citata del Frati, I, 19. Sulla cassetta Cesarini v. Milanesi a p. 204 dell'articolo citato più avanti, e, per ciò che contiene, Chiaroni, op. cit., 106 s., che in tav. X ne dà una fototipia.

nali appresso di sè, e dette a ognuno le copie; di poi fece fare una cassetta coperta di velluto, fornita d'ariento riccamente, e messovi drento *tutti quegli originali donogli* alla Signoria » (¹). Ora in nessuno dei documenti della cassetta sono 46 sottoscrizioni di orientali. E le sta in contrario il fatto che tanto le *Acta graeca* quanto Andrea Santacroce e Fantino Vallaresso, i quali dànno anche le sottoscrizioni degli orientali, ne riproducono, le prime 30, essendo omessa quella in carattere cirillico e le due del metropolita di Lacedemonia e del hieromonaco del monastero di Vatopedi al Monte Athos, il secondo (soltanto n latino) 32 (mancandovi il vescovo di Anchialo, Sofronio, come fra gli occidentali l'abbate di Grottaferrata, che aveva firmato in greco), il terzo 30, presentando le stesse omissioni delle *Acta graeca*. Anche l'esemplare parigino, di cui parla il de Bréquigny (loc. cit., 297: è il segnato colla lettera P presso Hofmann, *Epist.* cit., IX) ha 32 sottoscrizioni — non originali, però — di orientali. Debbo ora dire d'un esemplare poco noto (²) conservato alla Vaticana nel fondo greco dei codici Ottoboniani col n. 470, che offre il decreto d'unione nei testi latino e greco, senza in quest'ultimo l'inciso εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τὸ πρωτεῖον κατέχειν, αὐτόν τε τὸν

(¹) Ed. FRATI, loc. cit., 124 s.

(²) V. la descrizione in E. FERON-F. BATTAGLINI, *Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae,* Romae 1883, 260. Lo ricorda HOFMANN, *Epist.* cit., IX, che nota esservi circa 26 sottoscrizioni *synodalium orientalium:* sono realmente 33. Degno di considerazione è l'*Ottob. gr. 472,* ricordato da HOFMANN, loc. cit., XII e descritto da FERON-BATTAGLINI, loc. cit., che invece di *Palavicinus* (v. n. 2 di p. 35) hanno letto *Balamonus*. Esso è non soltanto copia, ma tentativo di imitazione materiale del Laurenziano, nella scrittura dei testi, nella divisione delle colonne di sottoscrizioni e relativi nomi e posizione particolare di alcuni di essi ed anche nell'imitazione delle firme, fra le quali quella dell'imperatore data in inchiostro rosso. Specialmente voluta e raggiunta è l'imitazione della iniziale del nome di Eugenio IV nelle due lingue, la quale nella latina è arrivata al punto, che l'avvertimento (nascosto nella fascia svolgentesi attorno a un bastoncello entro la grande ansa della E) al calligrafo, che malamente si legge (almeno nella fototipia presso CHIARONI) nel Laurenziano, qui è ben chiaro: « in clu di bene mini n do me no », cioè « includi bene mini[a]ndo meno ». Data l'imitazione, non può stabilirsi a quando precisamente risalga questa copia munita anche del cordone per il piombo papale, che non c'è, e per la crisobolla imperiale imitata in un quadratino di pergamena.

Ῥωμαϊκὸν ἀρχιερέα [1], colle sole sottoscrizioni per gli occidentali — ma autografe — di Eugenio IV e del cardinale Antonio Correr vescovo di Ostia, che aggiunge, come nel laurenziano, *supradictas diffinitiones veras et catholicas esse affirmo et illis me subscripsi*. Per gli orientali vi sono, e tutte autografe, quella dell'imperatore in cinabro e le 33 del Laurenziano, come ho potuto riconoscere non ostante il cattivo stato della pergamena, confermato in questo riconoscimento da un ben più competente di me, mio fratello Silvio Giuseppe. Ha poi questo esemplare i fori pei quali dovette passare il cordone di seta rossa e gialla per la bolla plumbea del Papa, ma là dove erano quelli per il cordone della crisobolla imperiale si riscontra uno strappo della pergamena. Esso risponde a quello che possedeva il celebre marchese Scipione Maffei [2], il quale, come attesta l'erudito custode della Vaticana Giovanni Gaetano Bottari [3], ricevendo una gratificazione di seicento scudi, ne fece dono con cinque papiri, perchè venissero collocati nella Biblioteca Vaticana, a Clemente XII, che addì 8 gennaio 1740 rimise il tutto alla Biblioteca.

Abbiamo quindi delle copie officiali, che con altre confermano che le sottoscrizioni di orientali furono intorno alla trentina e che quindi alla notizia del codice Palatino, se fu ben letta e riprodotta dal Giustiniani, non può attribuirsi grande valore e non può farsi valere come argomento contro l'originalità dell'esemplare Laurenziano.

(1) Su questo particolare v. G. Hofmann, *La redazione più breve e la più lunga del passo sul primato nel testo greco della bolla d'unione*, in *Miscellanea historiae pontificiae*, II 2, Roma 1940, 59-64.

(2) Op. cit., 87.

(3) Nel t. 32 dell'Archivio della Biblioteca Vaticana, f. 10'. Sul Bottari, nato a Firenze 15 gennaio 1689, † in Roma 4 giugno 1775 (v. *Necrologio* cit. del Galletti in *Cod. Vat. lat. 7891*, f. 86) e sepolto a S. Maria in Trastevere (v. ivi l'iscrizione sepolcrale presso V. Forcella, *Iscrizioni delle chiese... di Roma*, II, Roma 1873, 372), valente archeologo e filologo, antigesuita e dei filogiansenisti italiani, v. G. Natali, *Il Settecento* (*Storia letteraria d'Italia*), parte I, Milano 1929, 440, 543, 563 (anche in *Enciclopedia italiana*, VII, 576) colle parti I e III del vol. XVI di L. von Pastor, *Storia dei Papi*, Roma 1933 e 1934, passim: R. Palozzi, *Mons. Giovanni Bottari e il circolo dei giansenisti romani*, in *Annali della r. scuola normale superiore di Pisa* (Lettere, storia e filosofia), serie II, volume X (1941), 70-90, 199-220; E. Codignola, *Il giansenismo toscano nel carteggio di F. de Vecchi*, I, Firenze 1944, 27-32.

È strano che non solo non vi si trovi ora, ma che non si abbia memoria alcuna dell'esistenza nei vari archivi della S. Sede di uno dei 6 o 5 esemplari primigenii, uno dei quali non può essere considerato quello della Basilica di S. Pietro (ora alla Biblioteca Vaticana), che pure aveva, oltre la plumbea pontificia, la bolla d'oro dell'imperatore Giovanni Paleologo, rubata, come è notato nell'indice del benemerito Giacomo Grimaldi, dopo il 1568 (1), per la ragione che esso non ha sottoscrizioni di orientali, eccettuata quella dell'imperatore in cinabro, e delle latine presenta soltanto quelle del Papa e di otto cardinali. Ma in compenso l'Archivio Segreto Vaticano, dopo l'unione ad esso avvenuta nel 1798 dell'Archivio di Castel S. Angelo, possiede vari esemplari del decreto di unione, che hanno anche una loro storia archivistico-letteraria e che meritano veramente di essere conosciuti da presso, poichè finora ne hanno parlato ben pochi e in modo insufficiente.

Infatti, avutone notizie dal du Theil (2), che alla sua

(1) A ff. 18 e 89 di detto indice. Per Giacomo Grimaldi è sempre da consultarsi É. Müntz, *Recherches sur l'œuvre archéologique de Jacques Grimaldi ancien archiviste de la basilique du Vatican,* in *Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome,* I, Paris 1877, 225-259. — Fr. M. Torrigio, *Le sacre grotte vaticane* 2, Roma 1635, 122, ricordando quest'esemplare del decreto d'unione informa che nel 1613 Pietro Strozzi (certamente il figlio di Vincenzo, segretario delle lettere *ad Principes* per Leone XI e Paolo V, che prese possesso d'un canonicato della basilica di S. Pietro il 30 settembre 1612, avendo a successore il 21 aprile 1619 il perugino Cesare Gherardi per sua rinunzia: così lo stesso G. Grimaldi nelle *Descendentiae capituli sacros. Vaticanae Basilicae,* a f. 78' del *Cod. Vat. lat. 10171* [v. n. 1 di p. 41]. Pietro passò a leggere filosofia nell'università di Pisa e morì il 15 ottobre 1625; v. P. Litta, *Famiglie celebri italiane,* Strozzi di Firenze, tavola XVI e v. L. von Pastor, *Storia* cit., XII, Roma 1930, 20, 48, 272. Oltre ai 12 magnifici volumi in tutta pergamena dell'Arm. XXXV, ricordati dal v. Pastor, si conservano nell'Archivio Vaticano altri tre tomi delle *Epistolae ad Principes* di Paolo V « Petro Strozza secretario », i n.i 245-247 del fondo che così appunto s'intitola) lo fece « riporre in una cassetta ornata d'oro, e d'argento ». Ricorda quest'esemplare Hofmann, *Epist.* cit., viii. Al presente il piombo di Eugenio IV è staccato dalla pergamena. — Nulla so di quell'esemplare, che, togliendo dal *Nouveau traité de diplomatique* dei Benedettini, il de Bréquigny (p. 295) afferma conservarsi a Roma « sous verre. on ne dit pas dans quel dépôt ».

(2) Fr. G. G. La Porte du Theil, nato a Parigi 13 luglio 1742, † 28 maggio 1815, filologo e storico, che coll'autorizzazione del governo francese partì nel 1776 per l'Italia, intraprendendo « de recercher, dans les différentes bi-

volta le avrà ricevute dall' impareggiabile Gaetano Ma-

bliothèques, et plus particulièrement dans les archives dn Vatican, dont l'accès avoit été jusqu'alors sévérement interdit, tout ce que ces riches depôts pouvoient contenir de pièces et de documents anthentiques, inédits ou imparfaitement connns, concernant notre histoire tant ecclésiastique que civile » (*Histoire et memoires de l'Institut royal de France, Académie des inscriptions et belles-lettres,* V, Paris 1821, 198-216: *Notice historique sur la vie et les ouvrages de M. du Theil,* p. 206): ritornò in Francia nel 1786, pnbblicando poi nella seconda parte di *Diplomata, chartae, epistolae et alia documenta ad res francicas spectantia,* che recano nel frontispizio i nomi del DE BRÈQUIGNY e del DU THEIL, in due volumi, Parisiis 1791, le lettere di Innocenzo III « quotquot, in Archivis Vaticanis hucusque delitescentes », frase che coll'accenno in varii luoghi all' « autographum » vaticano è stata forse la ragione per cui dall'antore della notizia riportata si credette che al du Theil, il qnale era stato molto raccomandato al potente ambasciatore di Francia cardinale de Bernis, fosse aperto l'Archivio Vaticano. Io lo escluderei: favorito moltissimo dal prefetto Gaetano Marini, generoso e opulentissimo fornitore di documenti e notizie a chiunque ricorreva a lui, si, ma non altro. Il Cod. *Vat. lat. 9047,* a ff. 311-330, contiene cinque lettere autografe del du Theil al Marini (una senza data, le altre del 1785, verso la fine della permanenza del primo nell'Urbe), testimoni di grande amicizia fra i due, ma se il francese fosse stato ammesso all'Archivio Vaticano come si spiega la lettera del 17 febbraio da Roma, in cui si chiedono notizie sui registri di Onorio III, Niccolò IV e Bonifazio VIII? Che l'aiuto del Marini al du Theil sia stato di procurargli le copie dai Registri Vaticani delle cose riguardanti la Francia e che in questo consista l'apertura per lui dell'Archivio, mi risulta da due lettere del francese all'archivista Vaticano da Albano 7 agosto e da Roma 3 ottobre 1783 (quando Marini viaggiava verso Siena, Firenze, Modena, Parma e Milano, rientrando in Roma il 2 dicembre: vedi E. CARUSI, *Lettere inedite di G. Marini,* II. [*Studi e Testi,* 86], Città del Vaticano 1938, 237 ss.), nelle quali mi sono recentemente imbattuto e che meriterebbero d'essere pubblicate in luogo opportuno. Egli parla d'un *mémoire,* che fra le due lettere presentò al Papa, di cui « l'objet étoit d'obtenir la permission de faire copier généralement tout ce qui nous manque en France du Regeste de Clement IV ». Ai favori fattigli dal Marini il du Theil rispose fornendo per l'Archivio Vaticano una copia del codice 4039 della Biblioteca Nazionale di Parigi, il registro officiale originale delle lettere di Innocenzo IV per l'anno sesto del pontificato, che ha la segnatura *Reg. Vat. 21 A,* e nel cui frontispizio Gaetano Marini ha scritto: « 1779, Curante Equite du Theil, petentibus Callisto, et Caietano Marinis a Tabularibus Secretioribus ». In un foglio di guardia il Garampi annota che egli nel gennaio del 1763 aveva visto il codice a Parigi, ove di fatti il dotto prelato fu dal 17 dicembre 1762 al 24 gennaio 1763 (v. G. PALMIERI, *Viaggio in Germania, Baviera* ecc. *Diario del cardinale G. Garampi negli anni 1761 1763,* Roma 1889, 242-247). Per il codice parigino v. É. BERGER, *Les registres d'Innocent IV,* II, Paris 1884, 1, n. 1 e H. DENIFLE, *Die päpstliche Regi-*

rini [1], il de Bréquigny [2], in una solida comunicazione all'Accademia delle iscrizioni e belle lettere di Parigi [3], parla di tre esemplari dell'Archivio di Castel S. Angelo (pp. 295, 300 s. e 304 s.), che sono da identificarsi cogli attuali n.i 398, 397 e 405 (allora erano Arm. II, caps. II, 12, 11 e 19): ricorda inoltre (p. 299) la copia dell'esemplare di Bologna (erroneamente però egli dice di Venezia), che, forse per errore di stampa, è detta del 1617 (per 1627) ed è ora il n. 407. Da lui poi ricordò due degli esemplari di Castel S. Angelo colla copia di quello di Bologna Carlo Milanesi [4] nelle sue *Osservazioni intorno agli esemplari del decreto d'unione della chiesa greca con la latina che si conservano nella Biblioteca Mediceo-Laurenziana e nell'I. e R. Archivio centrale di Stato*, in *Giornale storico degli Archivi Toscani*, anno 1857, 196-209, p. 201, riedizione del-

sterbände des 13. Jhs. und das Inventar derselben vom J. 1339, in *Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters*, II (1886), 1-105, pp. 16 e 76, n. 1.

(1) Nato a Sant'Arcangelo di Romagna 18 dicembre 1742, † a Parigi 17 maggio 1815: v. E. Carusi in *Enciclopedia italiana*, XXII. 347 s.

(2) L. G. Oudard-Feudrix de Bréquigny, nato nel 1716, † a Parigi 3 luglio 1795, filologo egli pure e storico: v. *Nouvelle biographie générale*, VII, Paris 1854, 328 s.

(3) *Mémoire sur les exemplaires originaux du décret d'union de l'Église Grecque avec l'Église latine*, a pp. 287-310 di *Mémoires de littérature, tirés des registres de l'Académie royale des inscriptions el belles-lettres*, XLIII, Paris 1786.

(4) Nato in Siena 13 luglio 1816, † a Firenze 1° agosto 1867, fratello e collaboratore del più noto Gaetano (nato 9 settembre 1813, † 11 marzo 1895), l'editore delle lettere di Michelangelo e delle opere del Vasari (v. *Enciclopedia italiana*, XXXIII, 264 s). A n. 2 di p. 6 ho indicato un grave errore della sua edizione del decreto, ma d'un altro grave abbaglio è stato vittima il M. Presso di lui le sottoscrizioni occidentali sono in tutto, compresa quella del Papa, 115 (contro le 117 dell'originale Laurenziano riprodotto ad es. da Chiaroni e da Hofmann) perchè, credendo continuazione di quella del vescovo di Connor in Irlanda le firme degli abbati di Morrona in diocesi di Volterra e di S. Gonda in diocesi di Lucca (v. P. F. Kehr, *Italia Pontificia*, III, Berolini 1908, 292 ss., 483), che seguono immediatamente ma in altra delle tre colonne, in cui sono distribuite le sottoscrizioni, ha fatto lui abbate anche dei due monasteri. Seguendo l'edizione del Milanesi lo storico dei Concilii, Hefele, loc. cit., 746 (anche nella versione francese cit., 1037), afferma che il decreto d'unione porta *115* sottoscrizioni latine. Da lui ha preso questa inesattezza P. Tschackert in *Realencyklopädie für protestant. Theologie* di Herzog-Hauck, VI 3, Leipzig 1899, 47, come già lo Knöpfler nel cit. *Kirchenlexikon*, IV, 1374.

l'opuscolo stampato in soli 50 esemplari nell'agosto di quell'anno in occasione della visita all'Archivio di Stato compiuta da Pio IX il 22 di quel mese (1). Quando poi Ignazio von Döllinger (2), facendo grave torto alla sua giusta fama di eminente storico della Chiesa, nell'attacco alla petizione (3) di più che 400 Padri del Concilio Vaticano a Pio IX perchè definisse l'infallibilità pontificia, che pubblicò nell'*Allgemeine Zeitung* del 21 gennaio 1870, dichiarò falsificato il testo e quindi cambiato il senso del penultimo comma del decreto d'unione, là dove, definito essere il sommo Pontefice « successorem beati Petri principis Apostolorum et verum Christi vicarium, totiusque ecclesiae caput et omnium christianorum patrem ac doctorem exsistere; et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem ecclesiam a Domino nostro Iesu Christo plenam potestatem traditam esse » si aggiunge « quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum Conciliorum et in sacris canonibus continetur » (4), dovendosi, secondo lui, leggere *quemadmodum et*, il canonico fiorentino Eugenio Cecconi (5) pubblicò nel periodico *Armonia della religione colla civiltà* (6) del 1 febbraio una comunicazione (7) sull'originale

(1) V. cit. *Giornale degli Archivi Toscani*, 231 e *Pio IX ed i suoi popoli nel MDCCCLVII ossia Memorie intorno al viaggio della Santità di N. S. Papa Pio IX per l'Italia Centrale*, Roma 1864, 584, n. 16.

(2) Il notissimo storico nato a Bamberga 28 febbraio 1799, † a Monaco di Baviera 10 gennaio 1890: v. *Lexikon für Theologie und Kirche* del Buchberger, III, Freiburg i. B. 1931, 373-378. Per tutta l'importante questione v. Th. Granderath, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, II, Freiburg i. B. 1903, 603-622.

(3) Vedila colle sottoscrizioni in *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis*, VII, Friburgi Brisg. 1890, 923 ss.

(4) È il n. 694 di H. Denzinger-C. Bannwart-I. B. Umberg, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* 18-20, Friburgi Brisg. 1923, 253.

(5) Nato in Firenze 4 febbraio 1834, arcivescovo della patria 21 dicembre 1874, † 16 giugno 1888 (dalle annate di *La gerarchia cattolica*). Lasciò incompiute due buone opere per la storia dei Concilii Fiorentino e Vaticano (v. Hurter, *Nomenclator* cit., loc. cit., 1658 e Granderath, op. cit., I, xxii).

(6) Su questo giornale diretto dal battagliero Giacomo Margotti dalla seconda metà del 1848 al 1863, poi da altri, e trasferito a Firenze da Torino nel 1866, v. A. Colombo nel *Dizionario del risorgimento nazionale* di M. Rosi, I, *I fatti*, Milano 1931, 53-56.

(7) Vedila tradotta in tedesco nella cit. *Collectio Lacensis*, loc. cit., 1480 s., donde in Granderath, loc. cit., 621.

del decreto conservato alla Laurenziana di Firenze, nel quale è chiaro l'*etiam*, lezione, dice egli, verificata anche in tre esemplari di Roma, cioè due dell'Archivio Vaticano (e debbono essere gli attuali 397 e 398) e quello dell'Archivio della Basilica di S. Pietro. Agostino Theiner (1), che con F. Miklosich pubblicò *Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum graecae et romanae maiorem partem e sanctioribus Vaticani tabulariis*, Vindobonae 1872, evidentemente, per ciò che riguarda il decreto d'unione, riproducendo l'edizione del Milanesi (2), informò genericamente che «in Tabullario Vaticano habes quatuor exemplaria eiusdem decreti» e finalmente G. Hofmann nelle cit. *Epistolae* ecc. ha ricordato i n.i 397, 398, 405, 411 bis (pp. VIII s.) (3) colle copie degli esemplari di Venezia, Laurenziano e di Bologna (i n.i 408, 406 e 407: p. XII). Sicchè un più minuto esame di tutto questo materiale non riuscirà superfluo o inutile, specialmente in ragione delle notizie archivistiche che lo riguardano.

È noto — dimostrato d'altronde dall'esistenza dei documenti — che, oltre ai 6 o 5 originali primigenii colle firme del Papa. dell'imperatore, di cardinali e prelati occidentali e orientali nel numero dato dall'esemplare Laurenziano, muniti della bolla plumbea di Eugenio IV e dell'aurea di Giovanni Paleologo, furono eseguiti del decreto d'unione altri esemplari autentici ed originali raccogliendo per essi sottoscrizioni autografe del Pontefice e dell'imperatore e poi di qualche prelato occidentale ed orientale rimasto ancora a Firenze dopo il 6 e 21 luglio 1439 o venutovi alquanto dopo, colle bolle ancora di Eugenio e del Paleologo, corroborati inoltre colla firma di ufficiali della segreteria e curia pontificia (4). Lo storico Flavio

(1) Prefetto dell'Archivio Vaticano, feracissimo ma poco accurato editore di documenti, sul quale v. anche A. MERCATI, *Il sommario del processo di Giordano Bruno* (*Studi e Testi*, 101), Città del Vaticano 1942, 1, n. 1.

(2) A pp. 46-51 è dato il testo latino del decreto d'unione, coll'errore *Corradus* per *Gerardus* (v. n. 2 di p. 6) e coll'altro della cumulazione nel vescovo di Connor delle abbazie di Morrona e di S. Gonda (v. n. 4 di p. 17); a pp. 51-56 il testo greco.

(3) Li aveva ricordati già in *Concilium Florentinum*, I. *Erstes Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer* (*Orientalia christiana*, XVI 3 [1927], 259-302), 301 insieme all'esemplare della basilica di S. Pietro.

(4) V. l'elenco presso HOFMANN, *Epist.* cit., VIII s.

Biondo (1), ch'era segretario apostolico e pose il suo nome anche nel Laurenziano, scrive (libro X della III decade delle sue *Historiarum ab inclinatione Romanorum imperii*): « Eam [la conclusione della disputa fra Greci e Latini col decreto d'unione] vero ex decreti, quod, summo partium consensu, latinis pariter et graecis scriptum litteris, *per universum orbem misimus*, verbis referemus » (2), ciò che viene a dare appoggio alla notizia raccolta dal Milanesi in un cronista, che però dovrebbe essere meglio appurato: « scrisonsene più di 400 scritture pubbliche, cioè 16 per ogni scrittore del papa, a mandarle per tutto il mondo, per chiarezza di quest'accordo fatto nella città di Firenze » (3).

Non fa quindi meraviglia che anche presso la S. Sede, (in mancanza di quello fra i 6 o 5 primigenii, che dovette prendere con sè Eugenio IV nel suo ritorno a Roma) si trovino di questi esemplari autentici ed originali. La prima menzione di due di essi in inventarii è nell'*Index scripturarum quae sunt in scrinio facto in castro sancti Angeli factus a me Zenobio Acciaiolo Ordinis Praedicatorum Bibliothecario Apostolico. Coeptusque die 6 Decembris 1518 sub Leone X Pont. Max.* (4), ove leggiamo: « 35. 131. Concordia Orientalis Ecclesiae cum Romana cum Bulla aurea Graeca serico violaceo, scripta literis Graecis et Latinis cum subscriptionibus Praela-

(1) V. B. Nogara, *Scritti inediti e rari di Biondo Flavio* (*Studi e Testi*, 45), Roma 1927.

(2) Ho consnltato le due edizioni di Venezia del 1483 e 1484, per le quali v. *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, IV. Leipzig 1930, 243 s.

(3) *Giornale* cit., 209. Secondo il cronista gli scrittori sarebbero stati 25, se di 400 esemplari ciascuno ne eseguì 16: ciò che mal s'accorda col numero di 101 *scriptores litterarum apostolicarum* mantenuto ancora nei concordati di Costanza del 1419 e di Vienna coi principi di Germania del 1448 (v. A. Mercati, *Raccolta di concordati*, Roma 1919, 146, 152, 178, 182 e v. i regesti di disposizioni pontificie da Bonifacio IX ad Eugenio IV [1397-1445] in W. v. Hofmann, *Forschungen*, loc. cit.. 1-16).

(4) Pubblicato da B. de Montfaucon, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*, I, Parisiis 1739, 202-211, riprodotto nelle parti riguardanti le bolle d'oro da P. Sella, *Le bolle d'oro dell'Archivio Vaticano*, Città del Vaticano 1934, 20 ss. e su altra fronte da Joh. Chr. von Aretin, *Beyträge zur Geschichte und Literatur, vorzüglich aus den Schätzen der pfalz-baierischen Centranbibliothek zu München*, II, München 1804, 73-94 del n. V e 49-90 del n. VI. Nella sua prima relazione su *Papsturkunden in Rom*

torum. Facta Florentiae an. Dom. 1439 sub Eugenio Quarto et Ioan. Paleologo Imp. pridie nonas Iulii. Subscripta manu Imperatoris litteris rub. cum Bulla plumbea Papae. 36. 132. Concordia eadem sicut superius earumdem Ecclesiarum cum Bulla aurea Graeca, et plumbea Papae Eugenii IV. Dat. eodem die et loco » (1). Sono certamente gli attuali n.i 397 e 398 del fondo di Castel S. Angelo (a tergo sono ancora percettibili, di mano antica, con *duplicata*, i n.i 131 e 132), che si trovavano in quell'Archivio fin dal tempo del fondatore di esso Sisto IV (2), poichè il Platina (3), il quale dopo Urbano Fieschi (4), in parte copiandolo, raccolse in tre « grandissimi

(*Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philol.-hist. Klasse, 1900, 111-197), 115, P. KEHR dice « hie und da genauer und auch richtig » questa edizione, ch'io però ho verificato offrire un testo molto scorretto. Nella serie *Indice* dell'Archivio Vaticano il vol. 3, ff. 10-34, è copia dell'*Index* dell'Acciaioli per le pp. 202 fino a linea 32 della prima colonna di p. 214 nell'edizione del DE MONTFAUCON: anche il resto sino alla fine è dato pure dal vol. 11 e tutto questo con lunga continuazione è in *Indice*, vol. 208, ff. 82 ss.

(1) Per l'Acciaioli, nato a Firenze 25 maggio 1461, † in Roma nel 1519, v. R. COULON in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, I, Paris 1912, 266 s. In *Indice*, vol. 13, i ff. 351, 353 (con una aggiunta autografa di Ugo Boncompagni, Gregorio XIII), 355, tutti colla data 5 aprile 1519, contengono l'inventario del sacco *fulvi* (ma qui *leonati*) *obscuri coloris oppidorum patrimonii et ditionis ecclesiasticae* (DE MONTFAUCON, 222 s.), del sacco verde *Regni Neapolitani* (ibid., 210) e dell'altro *fulvi obscuri coloris Ungariae, Bohemiae et Austriae* (ibid., 211) indubbiamente di mano propria dell'Acciaioli, come risulta da un confronto con diverse sue annotazioni in *I due primi registri di prestito della Biblioteca Apostolica Vaticana a cura di* M. BERTOLA (*Codices e Vaticanis selecti quam simillime expressi*, XXVII), Città del Vaticano 1942, ai luoghi indicati negli indici.

(2) V., come per tutto il pontificato di Sisto IV, la *Storia dei Papi* del PASTOR, II, Roma 1911, 626 colla bibliografia ivi indicata.

(3) Bartolomeo Sacchi da Piadena, nato nel 1421, † 1481: con PASTOR, loc. cit., passim, v. *Enciclopedia italiana*, XXXIII, 107; G. GAYDA nella prefazione alla sua edizione del *Liber de vita Christi ac omnium Pontificum* in t. XIII, parte I dei nuovi *Rerum italicarum Scriptores* del MURATORI.

(4) Dei conti di Lavagna, protonotario, vescovo di Fréjus dal 16 dicembre 1472, † ai primi di novembre nel 1485 (v. il cit. *Liber notarum* del BURCARDO, ed. CELANI, I, 122): B. KATTERBACH, *Referendarii* ecc. (*Studi e Testi*, 55), Biblioteca Apost. Vaticana 1931, 50. Sul suo lavoro — i tre grossi tomi 3-5 dell'Arm. XXXV dell'Archivio Vaticano — v. H. OTTO, *Das avignonesische Inventar des päpstlichen Archivs vom Jahre 1366 und die Privi-*

e nobilissimi volumi in pergamena » (1) (ora i n.i 1288-1290 di detto fondo) la trascrizione, collazionata cogli originali, dei *privilegia pontificum et imperatorum ad dignitatem sancte Romane Ecclesie spectantia*, afferma che il Pontefice aveva pensato di assicurare la conservazione degli originali riponendoli in Castel S. Angelo (*non immerito summa cum diligentia ob varios casus in arce sancti Angeli conservari mandasti* — così nella dedica a Sisto IV all'inizio del primo tomo — *tanquam alteram Phidie Minervam, Amaltheeque Sibylle libros, quibus fata populi romani continebantur*) e tra i documenti è anche trascritto il decreto d'unione e *precisamente secondo il n. 397*, l'unico che presenti *tutte e sole* le sottoscrizioni date dal Platina *e nello stesso ordine* di successione e con tutte le particolarità, che rileverò nella descrizione del medesimo. Anche il Fieschi deve essersi servito del 397 per la trascrizione del decreto a pp. 257'-259 del suo t. III, ora Arm. XXXV, t. 5, mentre l'altra trascrizione a pp. 198'-200 (2) in qualche differenza nella successione dei nomi, nell'omissione del vescovo di Cavaillon e nell'errore di lettura « Valentin » per « Valven », deve risalire al n. 398 e specialmente a distrazione del copista. Non va trascurato che nella seconda trascrizione è ripor-

legiensammlungen des Fieschi und des Platina, in *Quellen und Forschungen aus italien. Archiven und Bibliotheken*, XII (1909), 132-188. A p. 139 l'Otto attribuisce all'Acciaioli alcune annotazioni nel t. 9 dell'Arm. XXXV, che sono invece di Michele Lonigo (pel quale v. *Sussidi per la consultazione dell'Archivio Vaticano* [*Studi e Testi*, 45], Roma 1926, 222 e tav. VII, n. 22).

(1) Così qualificati da G. Marini nelle *Memorie istoriche degli Archivi della Santa Sede*, edite da A. Mai, Roma 1825, 21 (riprodotte da H. Laemmer, *Monumenta Vaticana historiam saeculi XVI illustrantia*, Friburgi Brisg. 1861, 433 ss.). Ne sono copia cartacea i tomi 6-8 del prefato Arm. XXXV. E. Muntz–P. Fabre, *La bibliothèque du Vatican au XVe siècle* (Biblioth. des écoles franç. d'Athènes et de Rome, 48), Paris 1887, 150 ss., hanno pubblicato i documenti sulle spese occorse per la scrittura e le miniature dei tre volumi in pergamena.

(2) In margine della *Rota* di Eugenio IV qui troviamo la nota: « Sub Paulo IIII pont. In originali quod servatur in sancto Petro supra scripta copia scripta est et graece et latine [Fieschi e poi Platina dànno solo il testo latino], latina cum subscriptionibus manu eorum qui hic asterisco * notantur, et appensum est sigillum plumbeum Pont. greca cum subscriptione Imperatoris et sigillo aureum [sic] ipsius » e l'asterisco è apposto agli otto cardinali.

tato anche il nome dell'officiale di Curia J. DE STECCATIS, che è anche nel n. 397.

In un inventario di documenti conservati in Castel S. Angelo al tempo di Paolo III (1534–1549) è notato che nel « sacculus parvulus telae leonatae » con altre « Graeciae, Armeniae, Rhodii, Arabiae linguae sive Turcarum aut Aegiptiarum » custodivasi « Bulla Eugenii II in latino cum bulla Johannis Alelogii [sic] Imperatoris Constantinopolitani a tergo aurea super unione ecclesiae orientalis cum occidentali signata n. 56. Alia bulla similis dupplicata n. 57 » (1). Sono gli stessi n.i 397, 398, dei quali il primo reca al tergo il n. 57. Anche il t. 10 dell'*Indice* (un inventario della fine del secolo XVI) conosce in Castel S. Angelo soltanto due esemplari del decreto d'unione, custoditi « in alio sacculo telae berrettinae inscripto Graeciae, Armeniae, Rodi, Arabicae linguae sive Turcanicae aut Egiptiae » e cioè « Litterae Gregorii [sic] Papae quarti necnon insimul conscriptae literis grecis sigillis plumbeo et aureo munitae unionis Ecclesiarum Romanae et Grecae in Concilio Florentino. Duplicatum eiusdem sub Eugenio Quarto eodem modo descriptum et similibus sigillis munitum » (ff. 32', 34). E nei tomi 13 e 15 della stessa serie *Indice*, che risalgono all'egregio Domenico Ranaldi (2), quando, scomparsi i sacchetti, i documenti sono distribuiti in armadi e cassette, troviamo che nel fascicolo *Imperatorum Constantinopolis* erano *Decretum unionis Ecclesiae in Concilio Florentino tempore Eugenii IIII* e *aliud eiusdem tenoris* (ff., rispettivamente, 185' e 24), ma qui entro l'armadio II. Negli anni 1608–1610 fu prefetto dell'Archivio di Castello Silvio Paoli da Nepi e in una revisione di esso da lui compiuta, che forma nella serie *Indice* il t. 21 (3), egli pure

(1) *Indice*, t. 15, f. 16. Tutto ciò che in esso si riferisce a bolle d'oro è edito da P. SELLA, op. cit., 31-38. Nel n. 398 di Castel S. Angelo non si vede però il n. 56.

(2) Sul quale v. G. MERCATI, *Per la storia della Biblioteca Apostolica, bibliotecario Cesare Baronio*, in *Per Cesare Baronio. Scritti varii nel terzo centenario della sua morte*, Roma 1911, pp. 85-178, riprodotto in G. MERCATI, *Opere minori*, III (*Studi e Testi*, 78), 201-275.

(3) È in due tomi, dei quali il primo è rientrato in Archivio Segreto Vaticano soltanto nell'ottobre 1944. Al ritorno degli Archivii romani da Parigi nel 1817 esso era andato a finire in quello dell'Ordine dei Servi di Maria in Roma, che, auspice il P. Taucci Raffaello, l'ha restituito all'antica sede.

non sa (f. 77 di t. 21, 1) che dei due esemplari collocati ormai nella cassetta II dell'armadio II, e li contrassegna colle lettere « k » ed « l », che, come ripeterò a luogo migliore, si trovano infatti a tergo dei n.[i] 397 e 398.

Col prefetto G. B. Confalonieri [1], al quale si deve la definitiva sistemazione, tuttora conservata, dell'Archivio di Castel S. Angelo, assistiamo a novità. Dal t. 47 della serie *Indice* [2], un molto interessante *Liber*, come egli l'intitola (una specie di diario), *receptorum, accommodatorum, diversorum, ad directionem et conservationem Archivii Castri S. Angeli institutus,* apprendiamo che il 17 novembre 1626 egli consegnò al cardinale Barberini [3] nipote di Urbano VIII « una Bolla originale di Eugenio Papa 4. sopra la unione fatta nel Concilio Fiorentino della chiesa greca et latina, con il consenso di Giovanni Paleologo imperatore scritto in greco, e sottoscritto di sua mano con lettere rosse, et la bolla latina è sottoscritta da Cardinali e Vescovi, che furono in detto Concilio, piombata col piombo di quel Pontefice... Si consegnò ad effetto di far copiare il consenso dell'Imperadore dei Greci per darlo alla Congregazione de Propaganda Fide, che fa stampare il Concilio Fiorentino »: fu estratto « ex armario 2. caps. 2. k » (la segnatura già risultante dal de Paoli), ove fu rimessa il 27 novembre quando il cardinale la restituì (f. 62). A f. 126's. il Confalonieri completa la narrazione notando che in quel 17 novembre egli fu ricevuto in udienza da Urbano VIII:

« Mostrai principalmente a Sua Santità una bolla di Eugenio IIII. fatta nel Concilio fiorentino sopra dell'unione della chiesa greca con

(1) Sul quale v. il mio articolo *Intorno a un « anedocton » bellarminiano,* in *Miscellanea historiae pontificiae* dell'Università Gregoriana, n. 19, Roma 1945, 103 ss.

(2) Ne hanno tratto buon profitto S. Ehses pel suo articolo *Geheimhaltung der Akten des Konzils von Trient?* in *Röm. Quartalschrift,* XVI (1902), 296 ss. e H. Jedin per la sua monografia *Der Quellenapparat der Konzilsgeschichte Pallavicinos,* n. 6 della cit. *Miscellanea hist. pontificiae,* Roma 1940.

(3) Certamente non Antonio il seniore, fratello di Urbano, nè il giuniore fatto cardinale il 20 agosto 1627, ma il fratello di costui Francesco, nipote del Papa, nato a Firenze 23 settembre 1597, elevato alla porpora il 2 ottobre 1623, † 10 dicembre 1679: v. anche per la bibliografia relativa a tutti tre, oltre la *Storia dei Papi* di L. von Pastor, XII-XIV, M. Th. Disdier nel cit. *Dictionnaire d'hist. et de géogr. ecclés.,* VI, 640 ss.

la latina, cavata dall'armario 2 caps. 2. k de qua supra pag. 62. e perchè la mente di Sua Santità era di far stampare il Concilio fiorentino per mandarlo in Grecia ad propagandam fidem, pensò di autenticare quella unione con far stampare la suddetta bolla alla quale mancando il sigillo d'oro [si tratta, dunque, del n. 397, che pertanto già allora l'aveva perduto] dell'Imperatore Gio. Paleologo, Sua Santità pensò di chiederne un'altra bolla simile da Bologna, onde il S.r Cardinale Barberino la medesima sera mi ordinò che scrivessi come feci la seguente minuta di lettera al S.r Cardinale Ubaldini ([1]) legato in detta città, la quale si mise in netto alli 18. et si mandò a sua S[ignoria] Ill.ma.

Minuta per il S.r Cardinale Ubaldini legato in Bologna.

Si ricorda Nostro Signore d'haver veduto in cotesto Archivio ([2]) una bolla originale di Eugenio Papa IIII, scritta in latino, et in greco, con il piombo pontificio, et con il sigillo d'oro imperiale pendenti, sopra della unione fatta nel Concilio fiorentino della Chiesa greca con la latina e con la diffinitione di alcuni articoli, e dogmi della nostra santa e cattolica fede, alla quale diffinitione consentì, et sottoscrisse di sua mano con carattere di color rosso Giovanni Paleologo Imperatore dell'Oriente, e perchè per alcune occorrenze urgenti sarebbe necessario di haver quà la sudetta bolla, desidera però Sua Santità che a nome suo faccia V. S. Ill.ma con la sua solita prudenza, e desterità con cotesti Signori del Reggimento, e con ogni altro a chi spetta, efficace officio, affine che si contentino di consegnare a V. S. I. la bolla medesima, lasciando loro un transunto autentico di essa. Ottenendosi, potrà inviarla quanto prima a Sua Beatitudine alla quale sarà accetto maggiormente il sudetto officio, se ne riportarà l'effetto desiderato. Con che ecc. Di Roma il dì 18 di Novembre 1626.

([1]) Roberto Ubaldini, nato in Firenze nel 1598, maestro di camera di Paolo V, nunzio in Francia negli anni 1607-1616, creato cardinale 2 dicembre 1615, † 22 aprile 1635 e sepolto alla Minerva (v. *Necrologio romano* del Galletti in *Cod. Vat. lat. 7879*, f. 42, che toglie ogni dubbio in proposito dell'anno della morte, da altri indicato nel 1632 e 1633: v. L. Carobella, *Memorie storiche de' cardinali*, VI, Roma 1793, 176-179 e il suo copiatore G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, LXXXI, Venezia 1856, 491 s. ed i voll. XII e XIII della *Storia dei Papi* di L. von Pastor, passim). Già Gregorio XV l'aveva nominato legato a Bologna.

([2]) Urbano VIII tenne la legazione di Bologna dall'agosto 1611 all'autunno del 1614 (von Pastor, op. cit., XIII, 251) ed avrà avuto allora occasione di vedere il documento.

Havendo poi considerato, che stando scritto sopra detta bolla Dupplicatum [397 e 398 hanno appunto, a tergo, la nota « duplicata »], ci havea da essere qualche altra bolla simile, o nel nostro Archivio, o in quello di Bologna, ne trovai un'altra simile nell'istesso armario [il n. 398], ma in altra cassetta trasportata per errore, nella qual bolla vi era, come è, il piombo et il sigillo d'oro di Gio. Paleologo. Ne sentii gusto, et ne diedi conto all'Ill.mo S.r Cardinale Barberino, il quale poi mi ordinò che scrivessi al S.r cardinale Ubaldini, che non occorreva altro e la minuta è la seguente. Essendo cessato il fine, per il quale desiderava Nostro Signore da codesto Reggimento quella bolla originale di Eugenio Quarto..., cessa consequentemente a V. S. I. l'occasione di adoperarsi più con cotesti Signori per tale effetto... Di Roma il dì 5 di Novembre [sic, ma dovrà essere 25] 1626 ».

Il cardinale Ubaldini nel frattempo aveva risposto da Bologna 24 novembre che il Reggimento intendeva mandare un transunto autentico del decreto d'unione e che n'avrebbe trattato a Roma il loro ambasciatore [1], conchiudendosi che erano poi disposti a fare « quanto Sua Santità commandava ». Il cardinale Barberini ordinò al Confalonieri di portare al Papa le due bolle trovate nell'Archivio di Castel S. Angelo, ciò ch'egli fece il 5 dicembre, scrivendosi lo stesso giorno all'Ubaldini perchè si adoperasse « per havere una copia semplice dell'una e dell'altra bolla, greca e latina, con tutte le sottoscrittioni, descrivendo li sigilli, li cordoni, et ogni altra circostanza, procurando che la greca sia scritta da huomo versato in quella lingua » (f. 128'). Non può esservi dubbio che le due bolle originali sono gli attuali numeri del fondo di Castel S. Angelo 397 e 398 e che conseguenza dell'ultima lettera al legato cardinale Ubaldini fu il n. 407, il quale è copia autentica, come esporrò al suo luogo, dell'esemplare bolognese, ordinata nell'udienza pontificia al Confalonieri del 16 febbraio 1627 : « Approvò S. Santità che fosse bene d'ha-

(1) F. Cancellieri, *Notizie istoriche delle chiese di S. Maria in Iulia... e di S. Tommaso degli Spagnuoli o della Catena detta poi de' SS. Gio. e Petronio de' Bolognesi*, Bologna 1823, dà, 135-137, la *Serie degli Ambasciadori, eletti dal Senato* [di Bologna] *a risiedere in Roma, presso il Sommo Pontefice* dal 1554 al 1793. E v. nel periodico *Roma*, IX (1931), 407-420, l'articolo di A. Sorbelli, « *L'oratore* » *dei Bolognesi a Roma*.

vere da Bologna una copia della bolla... perchè essendosi qui collazionata una copia con le nostre dell'Archivio, s'è trovato quella essere più corretta » (f. 134). La copia fu consegnata al Confalonieri il 12 agosto 1627 « per collocarla con le altre simili nell'armario 2, capsula 2ª » (f. 10'). In altra udienza del 24 marzo 1627 il Confalonieri portò al Papa « due altre bolle di Eugenio quarto, greche e latine... ritrovate tra le bolle, e scritture non inventariate (di che mostrò sua Santità maraviglia), una di esse che è piombata nella parte latina, ma nell'altra parte greca non c'è bollo nè sigillo, e dice essere copia, et esserne state fatte cinque. L'altra è semplice copia di una bolla autentica, mandata da Venetia nell'anno 1554, dove è l'originale, con la sottoscrittione de Padri Greci, ch'è quello che andavamo cercando, et che non è in veruna delle nostre. Sua Santità ne sentì gusto, incominciò a leggere il greco, e lesse la mia tradottione fatta in latino, contando li vescovi, e gradì la mia fatica, havendo anco fatto scrivere quelle sottoscrittioni de greci, che stanno ne Concilii stampati, le quali non sono del tutto simili [1]. Mi ordinò S. Santità che dessi nota del fatto al S.r cardinal Magalotto [2], affine che ne scrivesse al Nuntio di Venetia per vedere d'haverne un transumpto autentico » (f. 137). Si tratta degli odierni n.i di Castel S. Angelo 405 e 408; quest'ultimo nella parte greca il Confalonieri fece copiare per il cardinale Barberini in casa propria da un monaco di Grottaferrata (f. 138 sotto il 30 marzo 1627).

Finalmente al 21 gennaio 1633 l'ottimo archivista informa che presentò « all'Eminentissimo [3] Sig.r Cardinal Barberino una copia scritta in pergameno della bolla di Eugenio quarto... con il testo greco e latino cavato da un esemplare di detta

(1) Non sarebbe forse inutile fatica uno studio sulle diversità di lezioni dei nomi proprii e di luogo nei diversi originali, nelle copie e nelle edizioni del decreto d'unione. In fine di questo articolo dò un piccolo saggio di risultati dall'esame del Laurenziano sulla fototipia.

(2) Lorenzo Magalotti, fratello di Costanza la moglie di Carlo fratello di Urbano VIII, creato cardinale 7 ottobre 1624, † a Ferrara, di cui era arcivescovo, 19 settembre 1637: Cardella, loc. cit., 246-248; Moroni, op. cit., XLI, 233 s.; P. Gauchat, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi,* IV; Monasterii 1935, 19 e 186; von Pastor, *Storia* cit., XIII, 257 s. e passim.

(3) Con decreto della Congregazione delle cerimonie del 14 maggio 1630 era stato attribuito ai cardinali il titolo di *Eminenza:* von Pastor, ibid., 715.

bolla, mandato già a Giulio Papa III dal Nuntio apostolico che all'hora risedeva in Venetia, nell'anno 1555 [veramente a tergo del documento è scritto 1554 »]. Questo esemplare [è il ricordato n. 408] si trova nell'Archivio di Castel S. Angelo nell'Armar. 2. capsola 2 sotto a k. [al qual n. pertanto era stato unito] quale perchè sono sottoscritti li Padri Greci, che v'intervennero, si sono però fatti copiare in latino, et la copia fu presentata a Sua Eminenza con il titolo seguente (1). Metropolitae et Patres Latini, qui Concilio Florentino sub Eugenio IIII interfuerunt, quorum nomina, cum Graece legantur, post Graecum textum eiusdem Concilii, hoc loco ponuntur latinitate donata » (ff. 76 e 184'). Non omettendo l'altra notizia che sotto il 30 marzo 1627 (f. 133) il Confalonieri aveva ricordato una copia della bolla di Eugenio IV « scritta in carta pergamena in lettere formata di righe 57 con 4 sottoscrittioni da una parte latina, et dall'altra fatta scrivere in Greco *per mandare autenticare fuori di Roma* d'ordine di N. Signore », si viene alla conclusione che Urbano VIII (nel cui pontificato uscì anche per le stampe l'opera del Giustiniani, del quale l'Allacci nella prefazione alla confutazione del Creighton si lagna come di saccheggiatore delle proprie fatiche) coltivò l'idea di far stampare il Concilio fiorentino a scopo di propaganda cattolica fra i Greci, vivamente interessandosi di esemplari del decreto di unione, lui, che fu sì benemerito di *Propaganda Fide*, che ne istituì la tipografia e si curò della condizione religiosa di Grecia (2).

Il Confalonieri però, male applicando l'avvertenza del n. 405, che poi pubblicarono inesattamente il de Bréquigny (loc. cit., 305, n. o) e rettamente lo Hofmann (*Epist.* cit., VII, n. 3: « Reperiuntur in quinque decretis originalibus alie subscriptiones metropolitarum [oltre quelle del Papa, dell'imperatore e degli otto cardinali, che sole ha], qui in synodo fuerunt. Sed quia non est decretum, sed illius copia et transsumptum, ideo dicte subscriptiones hic non apposite fuerunt, nec bulla aurea, ut in originalibus factum est »), volle riconoscere nei n.[i] 397 e 398 due dei cinque originali primigenii

(1) Che non ho trovata alla Biblioteca Barberiniana.

(2) Per le benemerenze di Urbano VIII circa la recente fondazione di Propaganda Fide v. VON PASTOR, ibid., 754 ss.

fiorentini, dei quali parlano le fonti, e a tergo di essi scrisse le seguenti didascalie: nel 397: « unum ex originalibus litterarum Eugenii Papae IIII super unione ecclesiae Graecae cum latina facta in Concilio Florentino » e « unum ex quinque decretis originalibus Bullae Eugenii Papae IIII super unione ecclesiae Graecae cum latina habita in Concilio Florentino... »; nel 398: « Alterum ex quinque originalibus Bullae Eugenii » ecc., ciò che è senz'altro escluso dal fatto che mancano le sottoscrizioni dei prelati orientali, delle quali parlano espressamente tanto le *Acta graeca* quanto il Siropulo, e dal numero molto ridotto dei prelati latini in confronto dell'esemplare Laurenziano, che solo, fra quanti del decreto di unione si conoscono, deve considerarsi uno dei cinque o sei, di cui ho parlato. S. Ehses, riportando la didascalia del n. 398, che reputa contemporanea al Concilio mentre è indubbiamente di mano del Confalonieri, aggiunge l'errore che esso ha le stesse autografe sottoscrizioni del Laurenziano (1), ed anche P. M. Baumgarten, riferendosi al n. 397, riporta la didascalia del Confalonieri « unum ex quinque originalibus decreti Eugenii IIII » (e correggi ivi la congettura che la terza bolla scomparsa con quella dell'imperatore nell'esemplare all'Archivio generale Badese in Karlsruhe fosse quella del patriarca di Costantinopoli. Questa sede era allora vacante per la morte del titolare Giuseppe avvenuta il 10 giugno: la successione diede luogo a discussioni tra Papa, imperatore ed orientali e non si concluse a Firenze) (2).

Ai 10 di luglio del 1677 l'archivista di Castel S. Angelo Carlo Cartari (3) informava il cardinale Francesco Barberini che dalle notizie di detto Archivio « si ha, che cinque furono le bolle spedite nel Concilio fiorentino » e che

« nell'Archivio stesso si conserva la bolla autentica, scritta nella parte destra in latino, con piombo pendente da cordone delli soliti colori rosso, e giallo (d'Eugenio Quarto) con la sua sottoscrizzione, e con le sottoscrizzioni di trentotto tra Cardinali, Patriarchi, Arcivescovi etc. latini. E nella sinistra, scritta in Greco, con sigillo d'oro

(1) In *Römische Quartalschrift,* XVIII (1904), 383, n. 1.

(2) *Aus Kanzlei und Kammer,* Freiburg i. Br. 1907, 205 s.

(3) Successore del Confalonieri: v. la mia nota 16 a p. 107 del cit. n. 19 di *Miscellanea historiae pontificiae.*

pendente da cordone di seta rosacea, di Giovanni Paleologo, e con la sua sottoscrizzione di color rosso: nè qui si vedono sottoscritti gli Ecclesiastici Greci... [è il n. 398]. Altra Bolla autentica dell'istesso tenore, sottoscritta dal Papa, Cardinali etc. e con la sottoscrizzione del Paleologo, senza la sottoscrizzione de Greci. Solo è differente dalla prima nel nome dell'Offiziale di Dataria. essendo in quella sottoscritto *M. de Pistoria;* et in questa *I. de Steccatis* [è il n. 397]. Altra Bolla autentica, del tenore medesimo, sottoscritta dal Papa, e da otto soli Cardinali, senza li Patriarchi etc. è sottoscritta dal Paleologo, con carattere rosso, come le altre due; l'offiziale è *B. Palavicinus.* In fine di questa Bolla si legge: *Reperiuntur* [ecc.; il testo già dato]. È però anche questa sottoscritta originalmente non solo da i Cardinali, ma dal Papa istesso, il quale (come nelle altre) così scrisse. *Ego Eugenius Catholicae Ecclesiae Episcopus ita diffiniens* (si deve osservare la parola *diffiniens*). E si vede anche il piombo pendente [è il n. 405]. Transunto havuto dalla Città di Bologna, nel quale per imitare il piombo Pontificio, et il sigillo d'oro, si vedono pendenti, dipinti in cartoncino, con rappresentare gli originali, e pendono da cordoni rosso, e giallo, e rosaceo respettivamente, come scrissi [è il n. 407: ora mancano i cartoncini e il cordone per quello della crisobolla]. Transunto semplice dell'istesso tenore, senza alcuna sottoscrittione originale, e senza piombo, e sigillo d'oro. Copie parimenti sono le sottoscrittioni del Papa, e de' Cardinali, e si vedono anche copiati il piombo, et il sigillo d'oro. Questo di più è da osservarsi, che qui si vedono sottoscritti diversi Metropoliti etc. in lingua Greca. Come parimenti in un foglio volante, incluso in detta Bolla [che ora manca, od è il f. di cui v. a p. 39?] si leggono molte sottoscrizzioni di Metropoliti etc. Greci. Si dice: *Originale est apud Venetos: hoc autem exemplum fuit missum a Nuncio Apostolico. 16. Novembris 1554* [è il n. 408]. Del Diploma, ò Bolla esistente in Firenze non apparisce nell'Archivio di Castello alcuna notizia... » (1).

È da notarsi, che alla morte del Cartari si trovarono « nel credenzino secreto » di lui fra altre « scritture concernenti l'Archivio di Castello » al n. 42 « Bolle dell'Unione della Chiesa Greca con la latina n. 4 in uno col sigillo d'oro pendente » (2).

(1) AA. Arm. I-XVIII, 413.
(2) *Indice,* t. 60, ff. 157 s.

La lettera del Cartari ci apprende che il cardinale Barberini, il quale fin dal 1626 s'era occupato del decreto di unione, alla fine della sua lunga vita tornò ad interessarsene e si direbbe certamente dovuto alla nota dell'archivista e, quindi, all'intervento del porporato, se quattro mesi dopo si venne ad avere una buona copia dell'esemplare Laurenziano, l'attuale n. 411 di Castel S. Angelo, eseguendosi anche di essa in Roma una copia, che comincia nel cit. n. 413, f. 16 per continuare e finire nel n. 406, ove un ignoto si è esercitato nel restituire la lezione vera di nomi di persone e di luoghi, qualora nella narrativa, che precede la suddetta buona copia, il cardinale Nerli arcivescovo di Firenze ([1]) non affermasse che « nos... e re totius Ecclesiae duximus, transumptum authenticum Decreti Unionis praedictae fieri et Sanctissimo Domino Nostro Innocentio Divina Providentia Papae XI exhiberi, ut in Apostolice Sedis Archivio, si sanctitati suae placuerit poni possit » (9 settembre 1677). Così rimasero le cose fino al secolo XX, salvo il cambiamento delle segnature allorchè nell'Archivio di Castel S. Angelo, trasferito in quello Vaticano nel 1798, alla divisione per armadii, cassette e numeri si sostituì, mantenendo però l'ordine materiale, una numerazione unica continua preceduta da A[rchivium] A[rcis], Arm. I-XVIII, chè 18 erano gli Armadii per esso nella Mole adriana ([2]). Il n. attuale 412 del fondo di Castel S. Angelo è un fascicolo cartaceo costituente altra copia integrale del n. 411 (esemplare di Firenze), al quale Giovanni Bissaiga ([3]) viceprefetto dell'Archivio Vaticano negli anni 1666-1691, ha preposto il titolo: « Transunto della Bolla di Papa Eugenio Quarto... e posto nell'Archivio secreto in Vaticano per ordine e commandamento dell'Eminentissimo sig. Cardinale Cybo ([4])

([1]) Francesco Nerli, creato cardinale 13 giugno 1673, segretario di Stato di Clemente X, † in Roma 8 aprile 1708: CARDELLA, op. cit., VII, 220-222; MORONI, op. cit., XLVII, 293-295; VON PASTOR, *Storia* cit., XIV, passim. Il suo *curriculum vitae* presso B. KATTERBACH, *Referendarii* cit., 321 s.

([2]) V. in M. BORGATTI, *Castel Sant'Angelo in Roma*, Roma 1931, 358, la fig. 163: « Scaffalatura della sala dell'Archivio Segreto ».

([3]) V. la mia nota in *Quellen und Forschungen* cit., XXVII, 176.

([4]) Alderano Cibo, creato cardinale 6 marzo 1645, segretario di Stato di Innocenzo XI, † in Roma 22 luglio 1700: v. CARDELLA, loc. cit., 64-67; MORONI, op. cit., XIII, 127 s., VON PASTOR, op. cit., XIV passim; GAUCHAT, op. cit., 28.

hoggi 30 di Giugno 1678 », ove gli fu assegnato posto nel fondo *Miscellanea* della Segreteria di Stato, Arm. XI, t. 59 (segnatura che trovasi scritta di mano di Gaetano Marini nell'interno del piatto anteriore della legatura), passando poi, probabilmente dopo il Marini († 1815) nel fondo dell'Archivio di Castel S. Angelo colla segnatura Arm. II, caps. II, 24, poi 412.

Finalmente nel 1922, trovato un altro esemplare non ancora assegnato ai fondi ordinari, lo unii agli altri di Castel S. Angelo col n. 411 *bis*.

Tale la storia e lo stato civile archivistico degli esemplari del decreto d'unione nell'Archivio Vaticano, dei quali ora darò una più particolareggiata illustrazione rilevandone alcune proprietà che li rendono degni di nota e di studio. Seguirò l'ordine nel quale si trovano in AA. Arm. I-XVIII.

397. Pergamena di cm. 75 $^1/_2$ di larghezza × 58,07 di altezza, più plica di cm. 3,04, sulla quale è il nome dell'officiale della curia Io. de Steccatis (come nell'esemplare di Venezia del n. 408 e in altro esemplare fiorentino: Hofmann, *Epist.* cit., IX): ha la bolla plumbea di Eugenio IV nel cordone di seta gialla e rossa ed il cordone rosaceo per la bolla imperiale che però manca e parrebbe che non vi sia mai stata appesa. Porta al tergo colla parola « duplicata » la duplice didascalia già ricordata del Confalonieri colla lettera k. già datale nella revisione del de Paoli ed i n.[1] vecchi 131 e 57 ricorrenti, come indicai, nell'*Index* dell'Acciaioli e in quello del tempo di Paolo III. La sottoscrizione dell'imperatore, autografa ed unica di orientali, è, al solito, in cinabro: quelle, pure tutte autografe, degli occidentali, compresa quella del Papa, ammontano a 38, che riproduco perchè presentano sia pel numero, sia per nuove persone, sia per particolarità speciali certe peculiarità che non vanno trascurate per la storia del Concilio.

Nella I colonna:

† Ego N. tt. Sancte ✛ presbiter cardinalis subscripsi.

† Ego F. tt. Sancti Clementis presbiter cardinalis subscripsi.

† Ego A. tt. Sancti Marci presbiter cardinalis subscripsi.

† Ego Iul. tt. Sancte Sabine presbiter cardinalis subscripsi.

† Ego Marcus patriarcha Gradensis subscripsi.

† Ego Gaspar Archiepiscopus Neapolitanus subscripsi.

† Ego Iohannes episcopus Morinensis p[redicti] d]omini] ducis orator subscripsi.

† Ego B. Archiepiscopus Spalatensis subscripsi.

† Ego Iohannes Episcopus Nivernensis domini ducis Burgundie ambasciator subscripsi.

† Ego L. Archiepiscopus Florentinus subscripsi.

† Ego A. Colocensis Archiepiscopus subscripsi.

† Ego P. episcopus Paduanus subscripsi.

† Ego I. electus Legionensis subscripsi.

† Ego D. episcopus Concordiensis subscripsi.

† Ego B. electus Theatinus subscripsi.

Nella II colonna sotto la Rota:

† Ego Eugenius Catholice Ecclesie episcopus ita diffiniens subscripsi.

† Ego Antonius Episcopus Ostiensis cardinalis Bononiensis supradictas diffinitiones veras et catholicas esse affirmo et illis me subscripsi.

† Ego Branda Episcopus Portuensis cardinalis Placentinus in testimonium premissorum me subscripsi.

† Ego Blasius patriarcha Ierosolimitanus in testimonium me subscripsi.

† Ego Donatus episcopus Pistoriensis in testimonium premissorum me subscripsi.

† Ego Antonius Episcopus Cesenas in testimonium premissorum me subscripsi.

† Ego Matheus episcopus Sabatensis subscripsi.

† Ego Bartholomeus Episcopus Cavalicensis subscripsi.

† Ego B. Episcopus Valvensis subscripsi.

† Ego Angelus episcopus Parentinus subscripsi.

† Ego Christophorus Episcopus Ariminensis subscripsi.

† Ego Petrus Episcopus Massanus subscripsi.

† Ego Iacobus Benedictus Episcopus Lucerie Christianorum subscripsi.

† Ego Zanonus episcopus Bayocensis meo et Rev. dominorum Lu. archiepiscopi Rothomagensis et P. Lexoviensis et P. Meldensis nominibus subscripsi.

Nella III ed ultima colonna:

† Ego Prosper sancti Georgii ad velum aureum diaconus Cardinalis de Columna subscripsi.

† Ego Dominicus sancte Marie in via lata sancte Romane ecclesie diaconus Cardinalis subscripsi.

† Ego Bassustachius Episcopus Lucerinus subscripsi.

† Ego Valentinus Episcopus Ortanus et Civitatis Castellane subscripsi.

† Ego Petrus Episcopus Ausarensis subscripsi.

† Ego Aymericus episcopus Montis regalis subscripsi.

† Ego Guillermus electus Leonensis subscripsi.

† Ego Egidius Laqueatoris decanus Parisiensis subscripsi.

† Ego Ferricus de Beauvoir procurator domini ducis Burgundie subscripsi.

Io. de Steccatis.

Qui compaiono persone che non sono nel Laurenziano nè nelle altre fonti; tre vescovi, quelli di Napoli, che però sottoscrive negli esemplari di Londra e di Parigi (¹), di Nocera dei Pagani (Lucerie Christianorum) e di Lucera, e i due ultimi personaggi (²): inoltre il cardinale Branda da Castiglione e tre vescovi sottoscrivono *in testimonium*, frase nuova, e il vescovo di Bayeux dichiara di sottoscrivere anche per l'arcivescovo di Rouen e per i vescovi di Lisieux e di Meaux, ciò che non risulta dal Laurenziano. Bisogna concludere che dopo il 6 luglio e prima della partenza da Firenze per Venezia dell'imperatore (26 agosto 1439) oltre ai 6 o 5 esemplari, dei quali ho ripetutamente parlato, si fecero altri esemplari del decreto d'unione sottoscritti essi pure, oltre che dal Papa e dall'imperatore, da prelati già firmatarii dei primigenii e da altri stati assenti dalla solenne sessione o arrivati dopo o che solo dopo il 6 luglio ricevettero mandati per sottoscrivere.

Come ho già notato col Hofmann, il n. 397 ha il testo integro nella lezione greca circa il primato del Papa, come l'*etiam* nella latina impugnato dal Döllinger. Già dissi che esso è la fonte diretta della copia del Platina e d'una del Fieschi.

398. Pergamena di cm. 76 ¹/₂ di lunghezza × 59 di altezza, più 4,07 di plica, sulla quale s'è firmato l'officiale della curia *M. de Pistoria* (come nell'Ottobonian. gr. 470: vedi Hofmann, loc. cit.): ha il piombo di Eugenio IV malamente congiunto chi sa quando? —

(¹) de Baéquigny, loc. cit., 307.

(²) Il Laqueatoris sarà quel medesimo, di cui è un cenno in *Gallia christiana*, VII, Parisiis 1744, 213: nominato decano della metropolitana di Parigi da Eugenio IV, forse non riuscì ad occupare tale dignità in confronto di Guglielmo Cottin eletto dal capitolo. Ferrico di Beanvoir è tra i licenziati dell'università parigina del 14 marzo 1430 (H. Denifle-Aem. Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, IV, Parisiis 1887, 9).

al cordone della crisobolla imperiale, rimanendo al loro luogo rimasugli del cordone in seta rossa e gialla. Nel tergo si legge, di mano del Confalonieri, la didascalia « alterum ex quinque originalibus... » preceduta dalla lettera « l » e la parola « duplicata », che, come s'è visto, si trova anche nel n. 397. È questo esemplare un fratello gemello del n. 397 in tutto, collo stesso testo latino e greco e le stesse sottoscrizioni autografe: uniche differenze sono la mancanza di quella del vescovo di Concordia, che il vescovo di Pistoia, e l'aveva già notato il de Bréquigny (loc. cit., 295), firma due volte e che l'arcivescovo di Spoleto qui sottoscrive subito dopo quello di Napoli, come il vescovo di Massa dopo il cardinale di S. Maria in via lata, Domenico Capranica. È in cattivo stato di conservazione e forse per questa ragione Fieschi e Platina preferirono servirsi per le loro copie del n. 397: certo è che già al principio del secolo XVI era danneggiato, perchè quando in data 10 agosto 1530 lo mandò in Germania al cardinale Campeggio legato per la dieta di Augsburg, Giacomo Salviati segretario di Clemente VII scriveva: « et già vede V. S. R.mma, quanto [la bolla] male è trattata et consumata dal tempo » (1). Lo ha riprodotto F. Dölger, *Facsimiles byzantinischer Kaiserurkunden,* München, 1931, n. 15 e col. 21-23, che ne ha ben difesa la originalità in *Archiv für Urkundenforschung,* XIII (1935), 50 s. La crisobolla imperiale fu riprodotta da P. Sella, *Le bolle d'oro dell'Archivio Vaticano* (Inventarii dell'Archivio Segreto Vaticano), Città del Vaticano 1934, tav. IX e v. ibid. pp. 55 s.

405 (già Arm. II, c. II, 19, ivi però trasferito dall'Arm. C. di Castel S. Angelo, come il Confalonieri ha notato a tergo e narra a f. 9' del suo *Directorium* in AA. Arm. I–XVIII, 409). Pergamena di cm. 79,05 di larghezza × 61,08 di altezza, più plica di cm. 4,08, sulla quale è la firma del segretario papale *B. Palavicinus* (2), come nell'esemplare della basilica di S. Pietro e in altri due fiorentini (vedi Hofmann, loc. cit., VIII s.), ma anche nel Laurenziano, come afferma il Milanesi (loc. cit., 205) e risulta dalla copia di esso nel n. 411, ciò che non appare da Chiaroni e da Hofmann. Degli orientali c'è solo la sottoscrizione, autografa e in cinabro, dell'imperatore, del quale non c'è il sigillo, che non fu apposto mancando i fori per il

(1) Lettera comunicata da Ehses in *Römische Quartalschrift,* loc. cit.
(2) Il letterato, poi vescovo di Reggio-Emilia, sul qnale v. A. Mercati in *Atti e memorie della r. deputazione di storia patria per le provincie Modenesi,* serie V, vol. XII (1919), 76-78.

cordone: per gli occidentali hanno firmato di mano propria il Papa ed i soliti otto cardinali soltanto, ma deve rilevarsi che non tanto il Correr ripete, come nel Laurenziano e nell'*Ottob. gr. 470,* « supradictas diffinitiones veras et catholicas esse affirmo et illis me subscribo », ma che eziandio il cardinale di S. Croce, Niccolò Albergati, scrive: « supradictis diffinitionibus tanquam veris et catholicis me subscribo » ed il cardinale di S. Clemente Francesco Condulmer, nipote del Pontefice, col Branda da Castiglione come il Correr. È in questo esemplare che si trova la nota esattamente pubblicata da Hofmann: « Reperiuntur in quinque decretis » ecc. (v. p. 28).

407. Pergamena di cm. 74,07 di larghezza × 57,07 di altezza, con una plica di cm. 5,02, sulla quale è il nome dell'officiale di Dataria *A. de Strata.* È copia dell'esemplare di Bologna, sulla occasione della quale ho già comunicato molti particolari dal diario del Confalonieri. Qui pure sono le sole sottoscrizioni del Papa, degli otto cardinali e dell'imperatore: anche in quell'esemplare i quattro cardinali del n. 405 fanno le dichiarazioni riportate. A tergo è un attestato notarile in data di Bologna 23 marzo 1627, dal quale si apprende che, saputasi per lettera di G. B. *de Sanctopetro* (¹) oratore bolognese a Roma la mente di Urbano VIII d'avere copia autentica del decreto d'unione, si provvide all'uopo, deputando per la ricognizione del testo greco « admodum R.^{dum} et Excell. D. Justum Riquium (²) humanarum Literarum in Gymnasio Bononiensi publicum lectorem, nec non et excell. dominum Joannem Cottunium (³) pariter

(¹) Della famiglia bolognese Sampieri, di alcuni letterati della quale dà notizie G. Fantuzzi, *Notizie degli Scrittori Bolognesi,* VII, Bologna 1789, 297 ss. Giovanni Battista fu ambasciatore della patria presso il Papa tre volte, dal 1617 al 1620, negli anni 1626-1630 e poi dal gennaio al maggio 1632 (Cancellieri, op. cit., 136).

(²) Josse de Rycke (in latino Riquius o Rycquius), « bon orateur et bon poëte », nato a Gand 16 maggio 1587, † a Bologna 8 dicembre 1627 (*Biographie nationale,* V, Bruxelles 1876, 689-691). In U. Dallari, *I rotuli dei lettori legisti e artisti dello studio bolognese,* II. Bologna 1889, 371 e 375, egli è *ad lecturam Humanarum litterarum* per gli anni 1626-1627 e 1627-1628. L. Simeoni in *Storia dell'Università di Bologna,* II, *L'età moderna,* Bologna 1940, lo chiama « Rique ».

(³) Nato verso il 1577 a Berea, alunno del collegio di S. Atanasio a Roma, professore di greco a Bologna, poi di filosofia a Padova, dove morì 17 novembre 1658 (Legrand, op. cit., III, 389 ss., dove come in I e II v. le sue pubblicazioni). In Dallari, op. cit., II, 331 ss., egli compare *ad lecturam graecam* per gli anni 1616-1629, poi, 383 ss., *ad philosophiam ordina-*

publicum in dicto Gymnasio graecarum Literarum lectorem et M. D. Ludovicum de Boncompagnis (1), uti Literarum graecarum peritos ». Il Confalonieri nel suo *Directorium ad literas Imperatorum Graecorum quae asservantur in Capsul. II, Armar. II Archivi Arcis S. Angeli* (2), f. 10, nota che per ordine del Papa trasferì nell'Archivio di Castel S. Angelo questa copia addì 12 agosto 1627 e che, sempre per ordine di Urbano VIII, egli eseguì la collazione di essa col n. 397: ne dà il risultato a f. 11.

408. Pergamena di cm. 74,02 di larghezza $\times$ 56,02 di altezza: « Exemplum Bullae Eugenii 4. in concilio florentino super unione graecorum. Originale est apud Venetos. Hoc autem exemplum fuit missum a Nuntio apostolico (3) 16 Novembris 1554 », come si legge nel tergo, di mano di quel tempo, e vi ripete colla sua didascalia il Confalonieri. Dà i due testi, latino e greco ed in questo è l'inciso del primato, come nel latino l'*etiam* — colla sottoscrizione del Papa e degli otto cardinali solamente per gli occidentali (i quattro ricor-

---

riam per gli anni 1629-1633. In Simeoni, op. cit., fra pp. 96 e 97 è riprodotta la molto elogiosa lapide « posta nel 1630 nell'Archiginnasio in onore di Giovanni Cottunio ».

(1) In Dallari, op. cit., II e III (v. l'indice in IV, 92), per gli anni 1636-1652, poi di nuovo per 1665-1668, Lodovico Boncompagni è assegnato *ad particulas graecas*. S. Mazzetti, *Repertorio di tutti i professori* ecc., Bologna 1847, 64, ne fa un « Lotaringo » ed altrettanto talvolta il Dallari (v. ad es. II, 417, 425, 429, 434), facendone un lorenese, ma dev'essere un errore: Lotaringo (da *Lotharingia*, Lorena, con diverse modificazioni di pronunzia), era nome proprio usato in Italia e basta ricordare Loderingo degli Andalò da Bologna del canto XXIII dell'*Inferno* e il B. Lotoringo della Stufa, il VI generale dei Serviti, successore di S. Filippo Benizi, † 9 luglio 1300, della famiglia che ancor oggi esiste Loderinghi della Stufa con un Lotteringo (v. U. Dorini in V. Spreti, *Enciclopedia storico-nobiliare italiana*, IV, Milano 1931, 155 s.). Il nostro non può essere il Boncompagni Lodovico, di cui v. Fantuzzi, op. cit., II, 294, e non avrà appartenuto alla famiglia di Gregorio XIII, poichè non ve n'è traccia nelle tavole del Litta, op. cit., Boncompagni.

(2) AA. Arm. I-XVIII, 409: pubblicato, non integralmente, da P. Wenzel in *Bessarione*, VI (anno IV, 1899), 249-257. Ne sono altri esemplari, del tempo del Confalonieri stesso, nella serie *Indice*, t. 48, ff. 15 ss. e t. 56, ff. 40 ss.

(3) Dal luglio 1554, successore a Lodovico Beccadelli, fu nunzio a Venezia Filippo Archinto milanese « un remarquable serviteur des papes et de la réforme catholique »; eletto arcivescovo di Milano 16 dicembre 1556, non potè prendere possesso per l'opposizione del governo spagnolo e morì a Bergamo 21 giugno 1558 (P. Richard nel cit. *Dictionnaire d'hist. et de géogr. ecclés.*, III, 1550-1553).

dati cardinali colle dichiarazioni come nei n.[i] 405 e 407), ma dell'imperatore e di ben 29 prelati per gli orientali. Di quelli che sono firmati nel Laurenziano mancano il protosincello, il vescovo di Susdal ed il protopapa Costantino τοποτηρητὴς Μολδοβλαχίας. Sotto le sottoscrizioni sono disegnati il piombo papale e la crisobolla, nella quale l'imperatore è fatto tenere colla sinistra mano un turibolo e il Divin Salvatore appare nel momento della risurrezione (! confrontare colla tavola ricordata del Sella). Il notaio Gerardo Metapatras scriba della cancelleria di Corone nel Peloponneso dichiara d'aver copiato le sottoscrizioni dall'originale (ἐκ τοῦ καθολικοῦ μετεκρίτου) (1), mentre il notaio Stiliano Gallenas si sottoscrive a testimoniare la trascrizione dall'originale delle sottoscrizioni avvenuta in sua presenza. Il solerte Confalonieri nel suo *Directorium,* f. 11', fa sapere che, mancando negli esemplari di Castel S. Angelo come in quello di Bologna le sottoscrizioni dei Greci, ed essendo che questa copia « veri illius autographi Venetorum nullam facit fidem cum sit simplex copia », Urbano VIII « animadvertens quanti referat his praesidiis Archivum muniri, scripsit ad Amasiae archiepiscopum eius tunc apud serenissimum Venetorum Senatum Apostolicum Nuncium (2), ut ab eorum Duce ac Senatoribus eiusdem autographi transumptum in forma publica suo nomine peteret, ut re vera semel atque iterum petiit: sed operam perdidit, ut videre est ex ipsius responsis infra positis », che sono in originale a ff. 14 e 16. Nella prima lettera il nunzio in data di Venezia 15 maggio 1627 informa il cardinale Barberini che « questi Signori diedero ordine, che con diligenza si cercasse, e per quanto di buon luogo mi è stato affermato, hanno pensiero, se si troverà, di darne il transunto autentico, e non la trovando [la bolla], è da credere che me ne faranno alcuna risposta, facendone insieme scusa... »;

(1) I notari dichiarano di copiare ἐκ τοῦ καθολικοῦ. o ἐκ τοῦ καθολικοῦ ἴσου, o ἐκ τοῦ καθολικοῦ μετεκρίτου, che Confalonieri ed altri nel cit. *Directorium,* ff. 12, 17, 17', traducono con *ex originali diplomate*, *ex vero originali.* Su questi vocaboli spetta la parola ai filologi bizantinisti.

(2) G. B. Agucchia, bolognese, « homme d'administration, diplomate, lettré et écrivain et a laissé un nom sous tous ces rapports ». (P. Richard, nel cit. *Dictionnaire,* I, 1049 s.). Arcivescovo di Amasea il 23 ottobre 1623, fu inviato nunzio a Venezia il 16 dicembre seguente e morì a Venezia 1 gennaio 1632 (Gauchat, *Hierarchia* cit., 80). V. von Pastor, *Storia* cit., XIII, passim e specialmente 726-732 per la sua azione nella città della laguna. V. poi Fantuzzi, *Notizie* cit., I, Bologna 1781, 66-71. Nei toml 275 e 48 della Nunziatura di Venezia è copiosa la corrispondenza tra Roma e il nunzio circa la copia del decreto.

nella seconda del 22 seguente, invece leggiamo: « hieri mi disse il Doge (1) in Collegio, che usatasi diligenza per tutto là dove poteva essere, non si trovava in luogo *niuno*, onde vanno giudicando, che possa essersi abbrugiata negl'incendii, e che a lor ne dispiaceva pe'l desiderio, che tengono di dar gusto a S. Santità ». Il nunzio insistette perchè si facessero nuove diligenze per ritrovarla, ma nulla più risulta dal Confalonieri e dalla corrispondenza fra il nunzio e la Segreteria di Stato. « Nomina vero dictorum Patrum Graecorum, quia ut dixi in nostro [il 408] quoque exemplari graece descripta habentur, non putavi esse alienum instituti mei eadem in latinum sermonem vertere, atque hoc loco subiungere » e infatti a f. 12 il bravo archivista ne dà la sua versione latina, alla quale fa seguire i detti nomi come sono dati dal Bollani nella sua edizione dei Concilii (v. n. 1 a p. 5). A f. 17 è una versione latina delle sottoscrizioni greche e della attestazione dei due notai, che probabilmente accompagnò il transunto quando fu spedito a Giulio III (2).

Dell'originale veneziano non trovo menzione nei diversi cataloghi vecchi e recenti della Marciana e dell'Archivio di Stato e bisognerà concludere che è andato perduto tra il 1554 e il 1627 (o si sarà trattato d'esemplare di altra provenienza, come mi fanno sospettare i cognomi e la patria dei notari?); tanto più pregevole pertanto è questa copia, che è una nuova conferma della non attendibilità della notizia sui 46 sottoscrittori orientali riportata dal Giustiniani. Il Milanesi (loc. cit., 201) afferma che « l'esemplare di Venezia ha le sottoscrizioni del papa e dell'imperatore e di otto prelati »: evidentemente egli ha preso questi dati dal de Bréquigny, che, come ho già avvertito, lo ha confuso con quello di Bologna.

411. Solenne pergamena di cm. 65,03 di larghezza × 82 di altezza, che entro una cornice a fiorami colorati rinchiude una copia dell'esemplare Laurenziano, della quale ho parlato, mandata a Papa Innocenzo XI. I testi latini e greco sono preceduti dalla dichiarazione del cardinale arcivescovo Nerli, che racconta come si provvide al transunto per concessione del granduca Cosimo III. Alla fine dei testi è riprodotto a colori il cordone della non riprodotta bolla plumbea di Eugenio, il cordone violaceo e la crisobolla imperiale colla

(1) Giovanni Corner dal 4 gennaio 1625 al 23 dicembre 1629: per la sua politica ostile a Roma v. von Pastor, loc. cit., 727-729.

(2) Non mi risulta quale ragione abbia mosso il Papa a richiedere la copia o il nunzio a spedirla di suo moto a Giulio III.

sottoscrizione, che è data in inchiostro rosso. C'è pure la firma *B. Palavicinus,* indicandosi che « in chartae extremitate legitur ». Segue la dichiarazione: « Quibus quidem originalibus Literis Decreti huiusmodi praedicti omnes, ac singuli viri [Antonio Maria Salvini « publicus in Florentina Universitate Graeci Sermonis interpres, qui textum ipsum, ac subscriptiones Graecorum excepit, et solerti cura descripsit », Filizio Pizzico *a sacris domesticis serenissimi Magni Ducis,* Alessandro Segni bibliotecario granducale, l'abbate Angelo Doni, Benedetto Averani *Pisana in Academia Graecarum Literarum publicus professor,* Agostino Coltellini avvocato e console nell'Accademia Fiorentina, Francesco Redi archiatro granducale, che tutti sottoscrivono di proprio pugno] ([1]) periti per nos adhibiti praesens transumptum accurate, bene et fideliter contulerunt, comparaverunt et tam literas originales Decreti praedicti, quam literas praesentis transumpti de verbo ad verbum auscultaverunt, inspexerunt, et recognoverunt, et concordare invicem atque omnino respondere invenerunt, ita ut signo, et subscriptione nostris transumptum ipsum firmari posse censuerunt, ut eidem praesenti transumpto, seu eius instrumento stetur firmiter, et credatur, et plena fides adhibeatur, perinde ac si literae originales Decreti ipsius exhiberentur... Datum Florentiae ex Palatio Ducali penes Cappellam Divi Bernardi [dove « era conservato tra le reliquie »: Milanesi, loc. cit., 203] die nona septembris MDCLXXVII », seguendo poi alle sottoscrizioni del cardinale arcivescovo e degli altri l'attestato notarile sull'atto delle medesime e sul giuramento dei sottoscrittori di « factam ab eis ut supra subscriptionem uti singulorum propriam ac propria manu, et charactere confectam recognoscere, asserentes omnia desuper ab ipsis expressa circa transumptationem praedictam ab originali schedula Concilii supradicti veritate fulgere » ecc., e l'altro attestato del vicario generale di Firenze, Alessandro Pucci, sul notaio Lorenzo de' Borghigiani, che aveva deferito il giu-

([1]) Per valentuomini così noti come il Redi e il Salvini basterà rinviare a G. Natali cit., *Il Settecento*: per l'Averani v. A. Fabroni, *Vitae italorum doctrina excellentium,* VIII, Pisis 1781, 8-32; del Coltellini (1613-1693) e pel Segni (1633-1697) v. gli elogi di S. Salvini nel t. I delle *Notizie istoriche degli Arcadi morti,* Roma 1720, 21-24 e 74-77; del Pizzichi, figlio di un barbiere, cappellano di principi, « uomo di aperta mente, ma impetuoso, ed impegnoso, vaghissimo poi d'intraprendere cose difficili, ed a lui impossibili », « inventore di quella semplice e ingegnosa macchinetta, diretta a facilitare la semente del grano a buche », v. le curiose notizie di D. M. Manni, *Le veglie piacevoli* ecc.[3], VII, Firenze 1816, 72-75: morì ai 13 di agosto del 1705.

ramento. Il tutto è corroborato dal bel sigillo in cera lacca rosa sotto carta del cardinale. Ha questa copia un particolare valore per la lezione che i ricordati valentuomini hanno dato di nomi di luogo non facili da decifrare.

411 bis. Alla metà del secolo XIX, evidentemente perchè considerati di particolare importanza e degni di più gelosa cura, un 130 documenti dell'Archivio Vaticano erano chiusi in 10 cassette, delle quali non c'è più traccia. Enrico Debellini (1) ne compilò l'inventario intitolato « Index diplomatum bullis aureis munitorum nec non aliorum documentorum celebrium », in cui i documenti si seguono con numeri da 1 a 117 (però con duplicati ed anche triplicati) e con lettera A–Z fino ad Aaaaaa–Ffffff (esse pure duplicate talvolta e triplicate). Il n. 60 era assegnato entro la cassetta IV agli odierni n.i 397 e 398, ma c'era anche un 60a e un 60b, tutti quattro muniti delle lettere Qqq: il 60a è l'attuale 411 e per il 60b, che trovai fra tante altre cose non ancora ordinate, trascrivo quanto ho notato sia nel t. 66 della serie *Indice,* sia nel nuovo indice del fondo di Castel S. Angelo cominciato sotto il mio predecessore (dal 1909 al 1925) Mons. Mariano Ugolini († 5 novembre 1932): « Oggi 20 dicembre 1922 fu aggiunto [al n. 411, ch'era il n. 24 della caps. II di Arm. II] come *411 bis* un esemplare che reca la segnatura Qqq. 60 e Qqq. 60 B e due numeri antichi (468 e 163) ed era notato nell'indice dei sigilli d'oro del Debellini ». È una pergamena di cm. 64,07 di larghezza × 60,04 di altezza con plica di cm. 3,08 sulla quale è

(1) Che, diacono romano, nato 18 agosto 1818, accolito della Sagrestia di S. Pietro e *Archivii capitularis substitutus,* prese possesso il 31 dicembre 1840 d'un chiericato della basilica; ordinato sacerdote addì 5 giugno 1841, passò al beneficio XIII della basilica nel 1852 prendendone possesso il 4 gennaio (*Cod. Vat. lat. 10171,* che è una copia della *Descendentiae* ecc. del Grimaldi cit. a n. 1 di p. 15, continuata dallo stesso Debellini, ff. 177 e 312'): † 14 ottobre 1879, come mi comunica Mons. F. Ravanat dal codice H. 59 dello Archivio Capitolare di S. Pietro in Vaticano, f. 322'. Il medesimo Ravanat mi informa che nel *Diario* di Mariano Ottavi cerimoniere di S. Pietro è notato sotto la detta data: « Il nome di questo [il Debellini] sarà in benedizione per quello che ha operato nell'officio che ha occupato di Sottoarchivista e di Diarista ed in tutto ciò che concerneva il regolare e tradizionale andamento delle osservanze della Basilica esatto sino allo scrupolo in tutto il tempo della sua vita ». Quando il Theiner nel marzo del 1851 fu nominato coadiutore con futura concessione al Prefetto dell'Archivio Vaticano Marino Marini, fu dato anche come *addetto* al Prefetto l'abbate Debellini, che rimase in tale ufficio fino alla morte.

il nome dell'officiale di curia *Ia. de Viterbio*. Non so donde provenga questa pergamena molto annerita e che presenta uno strappo rabberciato là ove dovevano essere i fori per il cordone del piombo papale. La scritta vecchia a tergo: « Conventione della chiesa grecha con la latina fatta sotto Eugenio 4° al concilio fiorentino. Lattina et greca autentica. 468. 163 » non è di mano di archivisti vaticani.

Dà i due testi latino e greco, quello coll'*etiam*, questo senza l'inciso sul primato. Non c'è la sottoscrizione dell'imperatore nè di alcun prelato orientale: degli occidentali in tre colonne vi sono nella prima i quattro cardinali *preti* e più sotto, malamente leggibili, i due generali, Guglielmo dei Minori e Gerardo degli Agostiniani, nella seconda, sotto la Rota, il Papa, i due cardinali *vescovi* e 16 altri vescovi, nella terza i due cardinali *diaconi* e 15 altri vescovi, ultimo quello di Agen, che torna nella prima ed unica linea di una quarta colonna. In tutto sono 40, ma un altro almeno era alla fine della seconda colonna, come rivelano tracce di scrittura illeggibile. Qui pure compare l'arcivescovo di Napoli, come nel 397, qui i due vescovi di Bagnorea e di Arezzo, che a detta del de Bréquigny (loc. cit., 307) ricorrono soltanto nell'esemplare di Londra: qui pure i quattro cardinali del n. 405 fanno l'identica dichiarazione e qui pure il vescovo di Bayeux si sottoscrive anche per Rouen, Lisieux e Meaux. Qui pure come nell'esemplare di Londra si sottoscrive uno solo degli oratori del duca di Borgogna e precisamente così: « Ego Iohannes episcopus Nivernensis domini ducis predicti orator subscripsi », « ce qui suppose », osserva giustamente il de Bréquigny, « que la signature de Jean Évêque de Boulogne [1] autre Ambassadeur du même Duc, devoit précéder celle de l'évêque de Nevers, comme elle la précède en effet, soit dans les éditions, soit dans l'exemplaire de la Bibliothèque du Roi, soit dans celui de Château-Saint-Ange [tanto il n. 397 quanto specialmente il 398, che pel Nivernense dà la lezione " dicti domini et principis ambasciator "]... On peut penser que l'évêque de Nevers en signant sur l'exemplaire qui est à Londres avoit laissé de la place au-dessus de son seing pour celui de Boulogne, et que celui-ci ne signa pas, comme on l'avoit espéré. Ce qui donne lieu à cette solution, c'est qu'on voit assez d'espace vide entre la signature précédente qui est celle de l'archevêque de Naples, et celle

(1) Veramente bisognava dire *Térouanne* (Morinen.), chè distrutta questa nel 1533, soltanto nel 1567 la sede fu trasferita a Boulogne (van Gulik ecc., *Hierarchia* cit., 251).

de l'évêque de Nevers, pour y placer un autre nom » (p. 308). Giustissimo ed anche in 411 *bis* tra le due firme c'è lo spazio vuoto per un'altra (1). Insomma qui abbiamo un fratello gemello dell'esemplare londinese, che ha oltre quella del Papa esso pure 44 sottoscrizioni latine, ma in più quella dell'imperatore. Altre particolarità da tenersi in conto sono la sottoscrizione di Fantino Dandolo arcivescovo di Creta, che si trova nel Laurenziano, nelle *Acta graeca*, presso il Vallaresso, il Torquemada e in Andrea Santacroce, ma non nei n.[i] 397 e 398, e quella del vescovo di Dunkeld in Irlanda assente in tutti gli esemplari (non so però se in quello di Londra). Non sono in grado di esprimermi risolutamente su questo esemplare. Alcune sottoscrizioni si direbbero autografe, mentre altre paiono di una medesima mano, nè, confrontandolo con altri esempi, mi appare autografo il « Blondus » in fondo al decreto. Se è autografa la firma dell'officiale *Ia. de Viterbio* avremmo un esemplare contemporaneo con qualche sottoscrizione raccolta da prelati ancora presenti a Firenze o arrivativi in sèguito e copia officiale di quelle di altri che avevano sottoscritto in altri esemplari a cominciare dai 6 o 5 primigenii.

Ricordando ancora una volta che il n. 412 è una copia del 411, si chiude l'elenco degli esemplari del decreto d'unione esistenti nell'Archivio Segreto Vaticano.

* * *

Ed ora dò sulla fototipia — disgraziatamente non ben riuscita e troppo piccola —, che accompagna l'operetta del Chiaroni, alcune rettificazioni onomastiche e toponomastiche alle sottoscrizioni del decreto d'unione nell'esemplare Laurenziano come sono date già da contemporanei e poi da diverse copie ed editori, anche per invogliare qualcuno a rivederle diligentemente tutte e ripubblicarle con sobrie note su tutti i sottoscrittori.

Ho già osservato (v. n. 2 di p. 6) che non *Corrado* ma *Gerardo* è il nome del generale degli Agostiniani.

Oltre ai due vescovi di Térouanne e di Nevers ed oltre al Fer-

(1) Curioso e consimile è a questo proposito il caso del n. 397. Il vescovo *Morinensis* firma fra l'arcivescovo di Napoli e quello di Spalato come *dicti ducis* (di Borgogna non nominato prima) *orator* e insinuandosi malagevolmente per il poco spazio fra i due, mentre quello di Nevers come *domini ducis Burgundie ambasiator* si sottoscrive dopo l'arcivescovo di Spalato, rimanendo poi fra lui e l'arcivescovo Fiorentino spazio abbondante per accogliere altra firma, quella cioè del vescovo *Morinensis*, che per sbaglio s'è invece sottoscritto sopra.

rico de Beauvoir rivelatoci dai n.[i] 397 e 398 dell'Archivio di Castel S. Angelo, l'illustre duca di Borgogna Filippo il Buono aveva mandato al Concilio di Firenze l'arcidiacono di Troyes (*Trecensis*), di cui il Milanesi lesse il nome come *Petrus Elia* (così pure Hofmann); Vallaresso lo dà semplicemente con *Petrus*, Chiaroni con *Petrus Cle...*; de Torquemada invece e già Andrea Santacroce con *Petrus Clerici*, e giustamente, poichè questa è con sicurezza la lezione (in compendio però) del Laurenziano e l'ambasciatore va identificato col *Petrus Clerici* licenziato nell'università di Parigi addì 14 marzo 1430 (Denifle–Châtelain, op. e luogo cit.; v. n. 2 di pag. 34), che appunto, *arcidiacono di Troyes, magister in artibus* e abbreviatore delle lettere apostoliche, nel marzo 1431 s'ebbe conferito da Eugenio IV un canonicato a Tournai (R. Arnold, *Repertorium Germanicum. Pontifikat Eugens IV.* Berlin 1897, numeri 121, 144, 315).

Andreas episcopus Rossiniensis o *Roffensis* o consimili deve essere, come ha suggerito l'editore del Vallaresso, il vescovo di Posnania (Posen, Poznan), che da appena un anno era stato eletto a quella sede (C. Eubel, *Hierarchia cathol. medii aevi*[2], II, Monasterii 1914, 219). Nel Laurenziano la lettera iniziale è certamente « P » e, con quanto segue, il toponomastico deve leggersi « Possznan(iensis) ». Come poi il Chiaroni abbia letto *Agotuensis* per *Agennensis*, e *Laurentius episcopus Trivesinus* e *Simonius episcopus Trivesinus* (due vescovi nello stesso tempo a Treviso!) invece di *Laurentius episcopus Achayensis* (sede titolare di ignota ubicazione, sulla quale v. Eubel, op. cit. I[2], 70) e *Ludovicus episcopus Tervisinus*, mi rimane incomprensibile.

La sopravvivenza in Islanda della forma antica, nella scrittura così detta insulare, di una lettera dell'alfabeto, la « r » minuscola, che pertanto viene ad assomigliarsi ad altre del tempo umanistico, ma non vi si è fatto attenzione, ha avuto per conseguenza che a vece della giusta lezione *Aconriatensis* per Taddeo vescovo di Achonry in Irlanda (il nome ufficiale era *Achadensis*, come anche oggi) siano state escogitate le altre *Acefuatensis, Acesnatensis, Accetiatensis, Acestiatensis, Acquatensis*. Anche nella sottoscrizione di Giovanni vescovo di Down e Connor in Irlanda (sedi unite il 29 luglio 1439: v. Eubel, op. cit., II, 147) la « r » ha dell'irlandese antica e così ne è derivato che invece di *Connerensis* si sia letto e poi stampato *Canapensis, Converpensis, Cenepensis*, e non sia dimenticato l'incredibile *Cornetensis* di Milanesi.

Angelo Mercati.

Paul Bedjan, le lazariste persan

(27 nov. 1838 - 9 juin 1920)

Notes bio-bibliographiques

Le 9 juin 1945 il y aura 25 ans que Monsieur Paul Bedjan, prêtre de la Mission, originaire de Khosrova en Perse, s'est endormi dans le Seigneur, âgé de 82 ans, à Cologne-Nippes où il était depuis 1900 aumônier des Filles de la Charité. Il a bien mérité de l'Église chaldéenne et des lettres syriaques : son nom figurera dignement dans l'histoire à côté de celui des Assemani, Maronites [1]. Si Paul Bedjan n'a pas eu la science orientaliste encyclopédique d'Étienne Évode ni de Joseph Simonio Assemani, s'il n'a pas traduit autant que Joseph Al. Assemani, il a publié plus de textes syro-chaldéens qu'eux ; ses éditions sont plus élégantes et plus correctes ; et surtout ses immenses travaux ont été plus utiles aux Orientaux : l'utilité de ses compatriotes et coreligionnaires a été toujours le but unique et suprême poursuivi par ce zélé et savant missionnaire. La renommée littéraire lui est venue d'elle-même et malgré lui, puisqu'il publia ses premiers volumes sous le couvert de l'anonymat ; et il aurait persévéré dans cette voie, si les lois civiles de l'empire turc ne l'eussent contraint à signer ses ouvrages [2].

(1) Le Prof. A. RÜCKER écrit de même : « Sein Name wird neben dem der Assemani stets mit Ehren genannt werden ». (*Oriens Christ.* N. S. X-XI, 1920-21, p. 151).

(2) En 1895, dans la préface du t. V des *Acta Martyrum et Sanctorum*, M. BEDJAN écrivit : « Nous aurions préféré taire notre nom, comme par le passé; mais le gouvernement turc, faisant des difficultés pour le transit de nos publications sur son territoire, à cause des troubles de l'Arménie, nous nous sommes vu forcé de nous faire connaître, et en même temps déclarer que nos ouvrages n'ont absolument aucun caractère politique, et que, comme prêtre et missionnaire, notre mission est une mission de paix et de subordination » (p. XI).

Ces ouvrages — nous en comptons 36 — tous publiés entre 1885 et 1912, dans l'espace de 27 ans, en langue syro-chaldéenne ancienne et moderne, ne furent connus et ne purent être appréciés en Europe que dans le cercle assez restreint des orientalistes. Quand donc Bedjan mourut à Cologne en 1920, après la débâcle allemande de 1918 et pendant la crise sociale et économique qui en suivit, les revues survivantes et paraissant irrégulièrement mentionnèrent a peine ce deuil. Seul *Oriens Christianus* (Neue Serie X-XI, pour 1920-21, mais paru en 1923) consacra un article sympathique à la mémoire de P. Bedjan, dû au Prof. A. Rücker, qui l'avait connu pendant ses dernières années et puisait en outre ses informations à une autobiographie publiée par J. Legerer dans *Kultur* XIII (1912), p. 200-208 (1). Une brève notice nécrologique, signée B., parut dans le n. 500 de la *Kölnische Volkszeitung* du 5 juillet 1920. Ces deux derniers écrits, cités par A. Rücker, ne m'ont pas été accessibles.

Les *Annales de la Congrégation de la Mission* relatèrent tout simplement son décès (t. LXXXV, 1920, p. 799, n. 38). Ou aurait pu attendre quelque chose de plus pour un confrère de si grand mérite. Monsieur F. Combaluzier, secrétaire général de la Mission, répara cette omission en publiant une excellente notice bio-bibliographique de Paul Bedjan dans le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* VII, 1934, col. 410-413.

Ce dernier article ainsi que celui du Prof. Rücker contiennent des renseignements très précis sur la vie et les publications de Paul Bedjan. Celui-ci de son côté fournit des détails intéressants sur ses différents travaux, sur ses recherches et découvertes, dans les *introductions* mises en tête de la plupart de ses ouvrages. Les *Annales de la Congrégation de la Mission* donnent régulièrement des nouvelles sur l'activité missionnaire et littéraire de notre Lazariste persan. Mais c'est surtout dans les *Archives de la Congrégation Orientale* (autrefois de la *Propagande pour les affaires du Rite Oriental)* que l'on trouve une documentation de première source. M. Paul

(1) Le Prof. Rücker m'apprend (lettre du 1 juillet 1943) que cet article fut publié à l'occasion du cinqnantenaire de l'ordination sacerdotale de M. Bedjan (ordonné le 25 mai 1861).

Bedjan y entre en scène en 1883 à l'occasion de son projet de publier le bréviaire chaldéen. Tous les documents ont été à ma disposition jusqu'en 1892. De la période suivante l'archiviste, Mgr Jacques Bruning, m'a communiqué tout ce qui regarde mon sujet. Je lui en exprime encore ma profonde reconnaissance, comme je ne puis m'empêcher de louer son esprit d'ordre, qualité maîtresse de l'archiviste idéal.

I.

Le missionnaire

Né le 27 novembre 1838 à Khosrova dans la province persane de Salmas, Paul Bedjan fut un des premiers élèves du petit séminaire, que les Lazaristes français avaient ouvert en cette localité en 1846 (1). Il paraît issu de bonne famille, puisque plus tard ses compatriotes, pour appuyer son retour en Perse, allèguent qu'il est propriétaire de son village natal, et comme tel tout indiqué pour défendre les intérêts non seulement religieux, mais aussi temporels des chrétiens opprimés.

A l'âge de 18 ans, répondant à l'appel divin, il entra dans la Congrégation de la Mission, et fut admis au noviciat des Lazaristes à Paris le 27 octobre 1856 (2). Il y fut ordonné prêtre le 25 mai 1861 ; et, ses études théologiques achevées, il fut renvoyé en Perse au mois de septembre de cette même année 1861 (3).

Les Missionnaires y souffraient du manque absolu de livres catholiques : pour les manuels classiques les plus élémentaires ils dépendaient des protestants, qui avaient depuis 1839 une imprimerie à Ourmiah (4) ; même les séminaristes se servaient de bibles protestantes pour s'exercer dans la langue sacrée

(1) Dans le *Dict. d'Hist. et de Géogr. ecclés.* VII, col. 410 on lit que le séminaire fut fondé en 1844 ; ce doit être une faute d'impression. M. Darnis, préfet apostolique de la Mission en Perse, écrit de Khosrova le 18 déc. 1846, que le séminaire est « en train depuis plus d'un mois ». (*Annales* XII, 1847, p. 216).

(2) M. Rücker écrit, probablement d'après l'autobiographie citée : « Am. 26 Oktober 1856 trat er ins Noviziat in Paris ein ». (*Op. et loc. cit.* p. 146).

(3) Cf. *Dict. d'Hist. et de Géogr. ecclés.* VII, col. 410.

(4) Cf. *Dict. de Théol. cath.* XI, 1, col. 258.

chaldéenne (1). M. Cluzel, préfet apostolique, revient continuellement sur ce sujet. Voici, par exemple, ce qu'il écrit de Khosrova le 10 mars 1860 à M. Salvayre, procureur général de la Mission à Paris: « Il y a longtemps que nos écoles obtiennent peu de succès, faute de livres chaldéens. Celles d'Ourmiah surtout, qui sont établies dans des villages nestoriens, à côté d'une école protestante, ne brillent guère, à cause de cette pénurie de livres ». Il nous faudrait une petite lithographie, continue-t-il, « nous vous prions donc de nous envoyer une de ces presses, avec l'encre lithographique et autres accessoires, sans oublier un Manuel qui indique bien la méthode à suivre » (2).

En retournant à Khosrova M. Bedjan amena un harmonium et une petite presse; celle-ci est un heureux présage de sa future mission; mais l'harmonium pourrait bien être un indice de goûts trop latins au détriment du rite chaldéen, auquel P. Bedjan avait renoncé en se faisant Lazariste. Laissons là l'harmonium, qui semble avoir été le grand événement du jour à Khosrova (3). Quant à la presse, elle était la bien-

(1) Pendant qu'il était à Rome pour la question du bréviaire chaldéen, M. P. Bedjan écrivit une « Note sur la publication des manuscrits chaldéens et syriaques », datée du 25 janvier 1885 et conservée dans les *Archives de la Bibl. Vat.* 49 (*Quesiti*) f. 403-404. On y lit à la fin de la page 403v: « Les maisons de nos catholiques sont envahies par des livres protestants. Le langage de notre clergé et de nos maîtres d'école s'en ressent d'une manière frappante. Nos élèves du séminaire n'ont que des livres protestants entre les mains! Je rougis de honte en écrivant des choses si (f. 404v) humiliantes pour nous, catholiques ».

(2) Cf. *Annales* XXVI, 1861, p. 16-17. — Aux Membres du Conseil de l'Œuvre des Écoles d'Orient le même M. Cluzel écrivit: « Nous manquons aussi de livres. A Rome, on nous promet bien d'en imprimer quelques-uns; à Mossoul, les Révérends Pères Dominicains forment une imprimerie, qui pourra aussi nous en fournir quelques-uns; mais le besoin est pressant, et le secours éloigné. Autre chose serait si nous pouvions avoir une petite imprimerie sur les lieux ». (*Annales* XXIV, 1859, p. 437 sq.).

(3) M. Cluzel écrivit de Khosrova le 30 sept. 1861: « Vous savez que M. Bedjan a appris à jouer de l'harmonium, et qu'il s'est muni d'un de ces appareils de musique, qu'il a pu conduire ici sans aucun accident. Nos Khosrovaliens, dont un assez grand nombre ont parcouru le monde dans toutes ses parties, et ont eu souvent occasion de voir et d'entendre des orgues, désiraient beaucoup en avoir parmi eux, g r a t i s, cela s'entend ». Après avoir décrit une grand'messe, M. Cluzel continue: « Mais le héros de la fête a

venue et plus que nécessaire tant pour l'enseignement que pour l'apostolat : « Vous savez aussi, écrivit M. Cluzel de Khosrova le 30 septembre 1861, que M. Bedjan nous a apporté une petite presse autographique. Nous avons déjà fait quelques petits essais et nous voyons que cela réussira... Avec du temps et de la patience nous pourrons imprimer quelques petits livres pour nos écoles, bien dépourvues sous ce rapport » (1). Cependant M. Cluzel revient encore à la charge dans une lettre datée du 23 mai 1862. En parlant des écoles il écrit : « Le grand obstacle à un plus grand bien est toujours pour nous le manque de livres... ». On attend de Rome six cent exemplaires d'un catéchisme ; on promet aussi d'imprimer à Rome un Nouveau Testament en chaldéen. Mais, continue-t-il, « cela suffira-t-il surtout pour paralyser un peu les mauvais effets de l'imprimerie de la mission protestante, qui inonde le pays d'une quantité de petits opuscules, plus méchants les uns que les autres ? Évidemment non. Voilà pourquoi nous visons depuis longtemps aux moyens de nous procurer une petite imprimerie » (2). A la lumière de ces textes, qui sont des cris d'alarme, trahissant une situation désolante et un besoin urgent, on comprendra mieux l'effort et la mission providentielle de Paul Bedjan, éditeur de livres chaldéens.

Dans l'entre-temps notre Lazariste persan s'applique sous l'obéissance au ministère apostolique au milieu des siens en répandant la parole de la vérité par la prédication et l'enseignement oral. Voici comment il décrit lui-même, dans une lettre datée d' Ourmiah le 23 octobre 1862, ses premiers mois de ministère apostolique : « M. Cluzel a jugé à propos de me garder à Chosrova, lieu de ma naissance, jusqu'à l'arrivée des nouveaux confrères. Il y a une dizaine de jours que je suis à la mission d' Ourmiah... Je crois que ce sera le lieu de mon

été sans contredit M. Bedjan. Il nous éclipse tous, et nous ne jetons plus qu'une pâle lueur à côté de lui. Dans ces jours les femmes le Khosrova, groupées autour de sa mère, lui disaient, peut-être non sans un petit sentiment de jalousie et de malice : « Oh ! que vous êtes heureuse d'avoir donné le jour à un enfant si intelligent, qui chante à la fois de la bouche, des pieds et des mains ! » (*Annales* XXVII, 1862, p. 454 sq., et p. 455 sq.).

(1) *Annales* XXVII, 1862, p. 457.

(2) *Annales* XXIX, 1864, p. 186-187.

repos et mon tombeau pour toujours. Pendant les treize mois que j'ai passés à Chosrova, mes occupations ordinaires ont été de diriger le séminaire en qualité de sous-directeur... et d'y faire deux ou trois classes par jour, de prêcher, confesser et exercer le saint ministère tant à Chosrova qu'aux villages de la plaine de Salmas. J'ai été heureux pendant tout le temps que j'ai passé dans cette mission, où j'avais été élevé dès l'âge de douze ans... Outre ces différentes charges, je faisais encore l'office d'organiste, de pré-chantre et de cérémoniaire, sans en avoir les titres... De mon côté, je n'ai rien fait absolument ni pour rester à Chosrova ni pour venir à Ourmiah, j'ai laissé M. Cluzel dans la plus grande liberté de faire de moi ce qu'il voudrait » (1). On sent bien cependant que le cœur de Paul Bedjan était plus attaché à Khosrova, son village natal, et à son séminaire ; Ourmiah sera son tombeau ! Quoiqu'il en soit, il accepte sa destination, et se livre corps et âme à la prédication, instruisant les enfants qu'il prépare à la première communion (2), prêchant retraite sur retraite, travaillant à la conversion des Nestoriens ; partout où il passe, il attire le monde, se fait écouter et aimer. « Il y a quelques mois, écrit M. Cluzel d'Ourmiah le 3 avril 1868, M. Paul Bedjan a donné une retraite au village d'Ardichaï... Comme le prédicateur est de ceux qui savent attirer le monde, Catholiques, Nestoriens, Protestants même, se rendirent en foule aux instructions, de manière que la place manquait souvent » (3). Le même M. Cluzel écrit le 1 mai 1873 : « Au mois de janvier M. Bedjan prêcha une petite retraite à Ardichaï. Elle eut pour résultat la conversion d'une trentaine de personnes. Nous avons là maintenant plus des trois cents Catholiques, et c'est le plus grand noyau de la plaine d' Ourmiah » (4).

(1) *Annales* XXX, 1865, p. 453-455.

(2) Le 26 juillet 1864 M. Cluzel écrit : « Pendant l'hiver seize enfants, préparés par M. Paul Bedjan, firent ensemble leur première communion, dans notre chapelle de la ville (d' Ourmiah), à la grande édification et au contentement de tout le monde ». (*Annales* XXX, 1865, p. 488).

(3) *Annales* XXXIII, 1868, p. 450-451. — Voir aussi *Annales* XXXV, 1870, lettre du 12 déc. 1869, p. 341 : M. Bedjan prêche la retraite aux élèves des Filles de la Charité à l'occasion de la fête de l' Immaculée Conception.

(4) *Annales* XXXVIII, 1873, p. 450. — Voir aussi *Annales* XL, 1875, lettre de Khosrova du 10 mai 1874, p. 74 : « Cette année, M. Bedjan prêcha une

Malgré tout notre missionnaire ne put pas s'habituer à Ourmiah, et sa santé s'en ressentit. Le 4 janvier 1867 M. Cluzel écrivit à M. Étienne, Supérieur Général de la Mission à Paris: « Comme M. Bedjan se trouvait un peu indisposé, je l'ai envoyé à Khosrova, pour lui faire respirer l'air natal. Il n'y restera pas oisif: j'espère même qu'il fera du bien à la population de Khosrova, qui a besoin d'être un peu remontée par quelque chose de nouveau, et M. Bedjan est très bon pour cela. Mais depuis que ce cher Confrère est parti d'ici, notre chapelle est presque muette. Avec son harmonium et la voix de quelques enfants, on pouvait célébrer d'une manière passable les solennités latines et même chaldéennes; car il accompagne aussi le chant chaldéen (1). Maintenant c'est triste et maigre » (2). L'année suivante, le 1 mai, le même M. Cluzel écrivit à son Supérieur Général: « Je réclame M. Bedjan pour notre Maison; et surtout pour notre petite Chapelle. Il chante; il a son orgue, et avec cela il donne à nos saintes cérémonies un lustre qu'elles ne peuvent guère avoir sans lui. D'ailleurs il est très aimé à Ourmiah; il peut faire ici un bien plus considérable que partout ailleurs, s'il se donne résolument à cette Mission » (3).

C'est ainsi que M. Bedjan, faisant la navette entre Khosrova et Ourmiah, travailla dans cette mission de Perse pendant dix-neuf ans de 1861 à 1880. En cette année il put rentrer en France afin de s'occuper de l'impression de livres, dont les Chaldéens avaient un si grand besoin. A peine une année en France, il eut la douleur d'apprendre le décès de sa mère, morte dans les premiers jours de mai 1881 (4). La Perse étant

---

retraite aux hommes, elle a fait beaucoup de bien ». Il réussit à convertir l'évêque nestorien Mar Guriel (p. 76 sv.), qui apostasia malheureusement peu après (*ibid.* XLI, 1876, p. 433).

(1) Ceci est contre l'esprit et la pratique universelle des solennités religieuses orientales, dans lesquelles aucun instrument musical n'est toléré si ce n'est les cymbales, appelées *ṣiṣlē* chez les Chaldéens.

(2) *Annales* XXXIV, 1869, p. 124-125.

(3) *Annales* XXXIV, 1869, p. 159 (Ourmiah 1 mai 1868).

(4) Mgr Cluzel, devenu Délégué Apostolique en Perse et Archevêque titulaire d'Héraclée, écrivit d'Ourmiah à M. Bedjan à la date du 14 mai 1881: « La semaine dernière, je vous ai écrit pour vous annoncer la triste nouvelle de la mort de votre chère mère, qui est sortie de ce monde munie de tous les secours de l'Église ». (*Annales* XLVI, 1881, p. 615).

en ce temps dévastée par la famine, la guerre et la peste, il se fait quêteur en faveur de ses frères Chaldéens (¹). Il s'occupe surtout et très activement du bréviaire chaldéen, dont nous parlerons plus loin, mais dont, hélas ! la publication — apparemment un grand succès — lui a aliéné à jamais la confiance du Patriarche chaldéen de Mossoul. Ses propositions au sujet du missel chaldéen aggraveront encore sa situation.

Cependant le souvenir de ses dix-neuf années d'apostolat restait ineffaçable chez les Chaldéens de Perse, et son nom y acquérait même une auréole toute spéciale du fait de ses nombreuses et belles éditions chaldéennes.

A peine rentré dans sa patrie, le jeune prêtre persan Isaac Khoudabache, élève de la Propagande, écrit le 18 décembre 1887 au Cardinal Préfet pour répéter ce que d'autres ont écrit depuis longtemps, à savoir que Mgr. Augustin Bar-Chinô n'est plus capable de gouverner le diocèse de Salmas (²). Il lui faudrait au plus tôt un coadjuteur, et à cet office on ne peut nommer que M. Paul Bedjan « ottenendogli dal S. Padre la facoltà di cambiare il rito... Non vi è un altro nel nostro clero così capace, che possa efficacemente opporsi ai Protestanti, agli Anglicani. Tutto il clero sarebbe contento di questo affare, anche il popolo... » (³). La Congrégation de la Propagande donna suite à cette proposition, et par lettre datée du 25 janvier 1888 elle invita le Délégué Apostolique, Mgr H. Altmayer à sonder les dispositions du Patriarche à cet égard (⁴). Le 13 mars suivant le Délégué répondit au Cardinal Simeoni, préfet de la Propagande : « Je réussis facilement

(¹) Cf. *Annales* XLVI, 1881, p. 75-111, série de lettres de Perse adressées à M. BEDJAN, qui est probablement l'auteur de la notice sur les *Kurdes*, qui se lit en tête p. 70-74. — Mgr. CLUZEL mourut le 12 août 1882 ; cf. *ibid.* XLVII, 1882, p. 523-527.

(²) Né à Khosrova en 1814, Mar AUGUSTIN BAR-CHINÔ devint évêque de Salmas en 1848, et mourut le 23 juin 1890. Cf. J. TFINKDJI, *L'Église Chaldéenne Catholique autrefois et aujourd'hui* (Paris, 1913 ; extrait de l'*Annuaire Pontifical catholique* de 1914) p. 65 (à corriger d'après les *Archives de la Congr. Or.* la date de la mort donnée par J. TFINKDJI).

(³) *Scritture riferite. Caldei.* 1885-1887. Ces dossiers des Archives de la Congrégation Orientale ne sont pas encore paginés ; mais les documents y sont disposés et reliés selon l'ordre chronologique. Je donnerai avec soin la date de tout document cité.

(⁴) *Lettere e decreti*, 1888, f, 27.

à lui (au Patriarche) faire avouer que parmi le Clergé Persan, il n'y avait personne d'apte à cette charge; mais quand je lui fis entendre que le Clergé et le peuple témoignaient de la sympathie et de l'attachement pour M. Bedjan, ce fut de la part du Prélat un mouvement si spontané et expressif de répulsion et de dénégation, que je compris aussitôt que l'idée émise de cette candidature était condamnée d'avance et à tout jamais » (1). Les raisons de cette opposition étaient de différente nature: outre une certaine défiance envers les Persans, la manière dont M. Bedjan avait procédé dans l'édition du bréviaire chaldéen.

Après la mort de Mar Augustin Bar-Chinô (23 juin 1890), le prêtre Isaac Khoudabache écrit, le 7 septembre 1890, au Cardinal Préfet de la Propagande que les Chaldéens persans ne veulent pas d'un évêque mésopotamien, sujet turc; il leur faut un Persan, M. Paul Bedjan. « In particolari, écrit-il avec cette franchise qui caractérise la correspondance des anciens élèves de la Propagande, desideriamo avere pel vescovo quello che per 19 anni ci istruì, ci diresse con uno zelo instancabile, ammirabile e senza pari; desideriamo avere quello il quale si fatiga tanto per il bene della Chiesa ed in speciale per la nostra nazione, colla maraviglia di tutto il mondo, vogliamo dire il Rev. Signor P. Bedjan » (2). Les Chaldéens de Khosrova

(1) *Scritture riferite. Caldei.* 1888-1889.

(2) *Scritture riferite. Caldei.* 1890-1892. Voir les lettres du même écrites de Mossoul le 21 juin 1889, de Khosrova le 20 juillet 1889 et le 15 février 1890. A la date du 29 juin 1890 notre ancien Propagandiste revient encore à la charge: « A questo fine noi tutti desideriamo e preghiamo Vostra Eminenza perchè voglia ben far eleggere il Sig. P. Bedjan ». Le prêtre Epifanio Bi-Sava, autre Propagandiste, écrit dans le même sens le 14 octobre 1890. Tous les deux, Khoudabache et Bi-Sava, avaient déjà exposé leurs raisons au Cardinal Préfet avant la mort de Mar Augustin Bar-Chinô: « Le principali nostre ragioni sono le seguenti: 1° Il governo, l'arcivescovo (Mar Augustin), il clero e il popolo non accettando un coadjutore, il quale sia suddito straniero, non si può trovare un soggetto più capace e più adatto del Signor P. Bedjan, essendo egli suddito persiano, avendo passato venti anni incirca d'una missione splendida in questo paese; però conoscendo egli bene i linguaggi, i costumi, i caratteri dei compatrioti e connazionali, non vi è un altro fuori di lui che possa sovvenire ai bisogni spirituali di questa diocesi oppressa anche dalla tirannide degli infideli. 2° Perchè nessuno fuori di lui può servire di legame fra la chiesa Romana latina e la chiesa orientale di

et Ourmiah écrivent dans le même sens au Cardinal Préfet de la Propagande le 26 mars 1891. A la date du 14 juin 1891 ils adressent leurs prières au Souverain Pontife lui-même ([1]).

Mais de son côté M. Bedjan, qui préférait sans doute rester en Europe, suggère déjà le nom d' Isaac Khoudabache, pendant que celui-ci est encore étudiant à la Propagande. Le 5 novembre 1886 il écrit au Cardinal Préfet: « Je me réjouis en voyant que notre cher Khoudabache sera bientôt prêtre. J'ose le proposer à Votre Éminence pour remplacer Mgr Barscinu, dès que ce digne archevêque viendra à manquer » ([2]). C'est cette candidature qui passa, à défaut d'autre. Malgré son jeune âge (il était né à Khosrova le 18 oct. 1859) et sa récente ordination sacerdotale (28 févr. 1887), Isaac Khoudabache fut élu au siège de Salmas en 1894 après une pénible vacance de quatre années. Son gouvernement ne fut pas heureux; il se démit en 1901, et se retira au Caire en 1906 ([3]).

Dans l'intervalle les missionnaires Lazaristes se débattaient au milieu de difficultés inextricables. Le 19 mars 1898 M. J. Lesné, Supérieur et Délégué de la Mission, de guerre lasse écrivit au Supérieur Général, M. Ant. Fiat, que pour régir ce poste il n'y avait plus que M. Bedjan: « il sait la

---

questi paesi; poichè facilmente un popolo di questi paesi cade nello scisma per il poco attaccamento del Vescovo alla Chiesa Romana. 3° Perchè dopo tante fatighe ch'egli ha sostenuto nella stampa di tanti libri, siano liturgici, siano di pietà o istorici, ha acquistato la stima generale di tutti questi paesi, i quali sospirano di averlo come pastore ». (Riferito in congresso del 4 Luglio 1890; *Scritture rif. Caldei.* 1890-1892).

([1]) *Scritture rif. Caldei.* 1890-1892.

([2]) *Scritture rif. Caldei.* 1890-1892. R. O. N. 5. ser. 1. n° 22 (doc. 13). Bedjan écrivit dans le même sens le 18 déc. 1888. Voir aussi la lettre du 26 juin 1890 après réception du télégramme annonçant le décès de Mar Augustin Bar-Chinô († 23 juin 1890).

([3]) En 1926 et en 1927 j'ai été son hôte à Deir ez-Zor sur l' Euphrate. — Cf. Tfinkdji. *Op. cit.* p. 65-66, et *Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di Rito Orientale* (Rome, 1932) p. 244. Puisque les données de ces deux publications sont contradictoires et erronées, je donne ici des dates plus exactes, que m'a communiquées Monseigneur J. Bruning, archiviste de la Congrégation Orientale. Mgr Khoudabache présenta sa démission au Patriarche le 12 oct. 1901. Il se rendit au Caire comme Vicaire Patriarcal le 22 nov. 1906; en 1914 il fut envoyé dans la même qualité à Jérusalem. En 1930 il eut la grande consolation d'être réélu aux sièges réunis de Salmas et Ourmiah (Rezayyeh); il mourut le 7 août 1930.

langue, il connaît les usages du pays et la manière de traiter avec les autorités ; puis, il y a des affaires actuellement pendantes, concernant le village de Khosrova (question de propriété), pour lesquelles il est absolument nécessaire qu'il vienne. Aussi, si vous le jugez à propos, vous pouvez le nommer visiteur et supérieur de toute la Mission, je ne m'en formaliserai pas le moins du monde ; avant tout je cherche le bien de cette province » (1). Le Supérieur Général donna des ordres en ce sens à M. Bedjan ; mais celui-ci s'excusa et fit valoir ses raisons pour rester en Europe. Alors le Supérieur par l'intermédiaire de son procureur à Rome, M. Bettembourg, pria la Propagande d'engager M. Bedjan à rentrer en Perse, mais le Cardinal Préfet répondit le 22 avril 1898 qu'il ne jugea pas opportun d'intervenir (2). Et ce deuxième essai de ravoir M. Bedjan missionnaire en Perse échoua.

Un troisième essai fut tenté en 1903. — Bedjan avait alors 65 ans, résidait depuis 23 ans en Europe et était au zénith de sa renommée littéraire. Le 18 février 1903 tout le peuple de Khosrova, prêtres et laïcs, adressa au Cardinal Préfet de la Propagande une supplique pour avoir M. Paul Bedjan comme évêque. « Depuis assez longtemps. écrivent-ils, notre diocèse est privé d'évêque et désolé par les difficultés qui ont été tant de fois exposées à Votre Éminence et qui sont cause de la désolation de cette pauvre population. Il est vrai que pour le spirituel Mgr Audu s'en occupe sérieusement et nous n'avons aucune plainte à formuler contre Sa Grandeur; mais la question temporelle du village de Khosrova, acheté par M. Paul Bedjan, reste toujours en litige, selon Mgr Khoudabache. Après beaucoup de pourparlers entre nous, de notre propre initiative, nous avons cru que le meilleur moyen de mettre fin à cet état de choses, était de Vous demander humblement pour évêque M. Paul Bedjan, si connu pour ses publications en langue chaldéenne. D'ailleurs étant le chef temporel du village, et deve-

(1) *Arch. Congr. Or. Rubr*, 106, *Cartella* 1922-1926 ; n° 8228.

(2) *Arch. Congr. Or. Rubr*, 106, *Cartella* 1922-1926 ; n° 8228. Dans cette lettre du 22 avril 1898 le Cardinal Préfet écrivit : « Io sarei al certo lietissimo che il sign. Bedjan rendesse alla congregazione, di cui è membro, il servizio che gli si chiede precisamente per la speciale fiducia che ispirano le sue qualità personali ; ma, considerata la delicatezza dell'affare, non credo opportuno d'intervenire direttamente presso di lui nel senso desiderato ».

nant le chef spirituel, comme il est au courant de tous les usages de la Perse et bien vu des autorités locales, nous tous, prêtres et fidèles, nous le demandons unanimement pour évêque, étant persuadés que c'est le seul homme capable de remplir les conditions qu'exige l'état des circonstances actuelles » (1). Les Chaldéens réfugiés a Tiflis appuyèrent cette démarche et envoyèrent une supplique analogue le 27 mars 1903 (2).

Il est assez probable que l'opposition de Mossoul s'était apaisée devant le succès grandissant de la production littéraire de M. Paul Bedjan. Celle-ci était encouragée et louée par la Propagande. De son côté M. Bedjan n'aura eu guère envie de quitter ses manuscrits et ses paisibles études pour se jeter au milieu des difficultés religieuses et politiques de la mission persane : il resta donc en Europe ; — à ce moment il résidait en Allemagne, à Cologne-Nippes, et y mourut dans la paix du Seigneur le 9 juin 1920.

II.

L'activité littéraire

Le besoin de livres religieux et classiques était donc urgent dans la mission de Perse, et les moyens de fortune employés sur place ne parvenaient pas à y pourvoir : pour le moindre syllabaire, pour le texte biblique lui-même les élèves des écoles primaires comme ceux du séminaire dépendaient des éditions protestantes. Les supérieurs de la mission ne cessent de le reconnaître et d'invoquer un remède efficace à cette situation qui semblait désespérée. M. Bedjan en est affligé et humilié dans son patriotisme autant que dans son zèle apostolique. Il conçoit le dessein d'imprimer en Europe les livres les plus indispensables ; mais pour cela il faut qu'il soit sur place afin de diriger les travaux et de recueillir les fonds nécessaires. Appuyé par les supérieurs de la mission persane, il obtient la permission de se rendre à Paris, à la maison-mère des Lazaristes, où il avait fait ses études théologiques. Il arriva à Paris en 1880 et y resta jusqu'en 1885 ; entre-temps

(1) *Arch. Congr. Or. Num. Prot.* 670/33, n° 15745.
(2) *Ibidem.*

il fit un séjour de plusieurs mois à Rome, de la fin de novembre 1884 jusque vers le milieu de mars 1885, pour la question du bréviaire chaldéen. Pendant quinze ans, de 1885 à 1900, il résida en Belgique, à Ans lez-Liège, comme aumônier des Filles de la Charité ; il y contracta de précieuses amitiés avec les Professeurs orientalistes de Louvain, avec Mgr de Harlez, le Chan. A. Van Hoonacker, mais surtout avec Mgr J. B. Abbeloos et Mgr Th. J. Lamy, deux noms illustres dans les lettres syriaques (1). Après un repos de deux ans au Collège de Theux, dans l'arrondissement de Seraing (Belgique), il fut envoyé comme aumônier des Filles de la Charité à Cologne-Nippes, où il resta jusqu'à sa mort (2). Dans ce ministère peu absorbant, il eut tout le loisir voulu pour se consacrer entièrement à sa mission littéraire.

§ 1. — *Le bréviaire chaldéen.*

Monsieur Paul Bedjan exposa à la Propagande son projet d'éditer le bréviaire chaldéen dans une longue lettre datée de Paris 25 mai 1883, « 22e anniversaire de ma prêtrise », ajouta-t-il.

(1) On trouvera leurs noms dans les préfaces de ses livres. — Le bon Mgr Lamy, éditeur des Hymnes et Sermons de S. Ephrem, ayant reçu les deux premiers volumes du bréviaire chaldéen, écrivit à M. Bedjan le 28 janvier 1887 : « Lorsque le patriarche Jean Soulaca vint à Rome, en 1553, ce fut un Belge, Masius, né près de Bruxelles, qui lui servit d'interprète ; je suis heureux que ce soit sous l'égide de l'hospitalité belge, dans une pieuse et paisible retraite, près de Liège, qu'un prêtre chaldéen, inscrit parmi les disciples de saint Vincent de Paul, continue, loin de son pays, le dur labeur qui nous donne aujourd'hui le Bréviaire chaldéen ». (*Annales* LII, 1887, p. 225).

Pendant son séjour en Belgique, M. Bedjan eut l'honneur et la consolation d'être présenté à son Souverain, le Schah de Perse. Le 6 juillet 1889 il écrivit au Card. Simeoni pour féliciter Son Éminence à l'occasion du 50e anniversaire de sa prêtrise, puis il ajouta : « Peut-être il serait (*sic*...) agréable à Votre Éminence de savoir que le 28 juin dernier M. le Général Nazar-Agha, Ministre de Perse à Paris, excellent catholique, m'a présenté à Sa Majesté le Schah de Perse au château de Seraing près Liège. Le roi belge y était venu... ».

(2) *Dict. d'Hist. et de Géogr. ecclés.* VII, col. 411. — Il m'est particulièrement agréable de relever ici quelles ont été les relations entre mon maître, le regretté Chanoine A. Van Hoonacker, et M. P. Bedjan. Comme professeur d'Ancien Testament, M. Van Hoonacker, avait réussi, non sans

Pour réciter l'office, ou plutôt pour le chanter, — car il est toujours chanté à l'église, étant prière publique, — les Chaldéens se servent de différents volumes, dont voici les noms traditionnels: 1° *Ḥoudra*, *cycle*, contenant les offices des dimanches, du carême et des rogations; 2° *Kaškoul*, *recueil général*, contenant les offices des féries; 3° *Gaza*, *trésor*, contenant les offices des fêtes; 4° *Mimra, sermon*, recueil de leçons et d'antiennes pour les rogations; 5° *Daqᵉdam wadᵉbatar*, *l'avant et l'après*, correspondant au diurnal; 6° *Mazmôré, psautier* (1). — Seuls le psautier et le diurnal avaient été imprimés jusque là, deux fois (en 1842 et en 1865), aux frais de la Propagande, par le prêtre chaldéen Joseph Guriel (2). Après avoir exalté la beauté littéraire et la richesse doctrinale du bréviaire chaldéen, M. Bedjan fait ressortir que ces gros volumes deviennent de plus en plus rares; beaucoup d'églises ne les possèdent plus, et les prêtres se trouvent souvent dans l'impossibilité de dire ou de chanter l'office. Il est donc urgent d'imprimer ces livres. Mais si on les imprime, leur volume respectif sera fort réduit; en conséquence Bedjan propose de les réunir et de les disposer dans un ordre logique d'après les temps liturgiques, distinguant le *commun* du *propre* des fêtes de N.-S. et des commémoraisons des Saints. « Je me dévoue à ce travail, conclut-il, sans récla-

---

opposition, à se faire attribuer la chaire d'hébreu, mais il avait dû abandonner le syriaque au professeur de langues orientales. Ce n'est que plus tard qu'il s'est appliqué à l'assyrien, qu'il enseigna en cours libre et privé. Mais dans les premiers temps de son enseignement il s'était adonné avec ardeur à l'étude du syriaque — d'après la tradition de Louvain — et la présence de M. Bedjan en Belgique favorisait ces études. M. Van Hoonacker, qui avait déjà écrit sur *Le nestorianisme sous les Mongols* (Muséon VIII, 1889, p. 270-272), d'après l' *Histoire de Mar Jab-Alaha* publiée en 1888 par Bedjan, édita en 1900 dans le *Journal Asiatique* (Sér. IX, t. 16, 1900, p. 70-166) *Le traité du Philosophe syrien Probus sur les premiers analytiques d'Aristote* (Notice préliminaire, p. 60-82; Texte p. 83-122, et Version p. 123-166). Il devait le texte à M. Bedjan: « Il y a quelque temps déjà, écrit-il, M. P. Bedjan dont la féconde activité, si appréciée des amis des lettres syriaques, n'a d'égale que son amabilité, nous mit entre les mains, un recueil manuscrit syriaque de divers traités et écrits sur la logique » (p. 70).

(1) Cf. *Journal Asiatique* S. VIII, t. 3, 1884, p. 107; lettre de R. Duval. 1 déc. 1883.

(2) Cf. *Dict. Théol. Cath.* XI, 1, col. 321. La 2e édition fut publiée en 1865, et non en 1845, comme il est dit ici.

mer pour moi-même aucune récompense, ni même la satisfaction de faire figurer mon nom en tête du livre; je renonce absolument à tout avantage personnel. Je déclare également que la spéculation n'entre pour rien dans cette affaire, qui n'est qu'une œuvre de charité et d'utilité publique » (1).

Le 25 juin 1883 la Congrégation demanda à ce sujet l'avis du P. Augustin Ciasca, en ce temps le grand consulteur de la Propagande pour toutes les affaires concernant le proche Orient (2). Le P. Ciasca se déclara en principe favorable au projet. Dans son *votum* il s'occupe longuement de la question de la révision et de l'approbation de l'ouvrage, — approbation réservée au Saint-Siège, puisqu'il s'agit d'un livre liturgique; et fait observer qu'il faudrait en tout cas s'assurer du consentement du Patriarche et de l'Épiscopat Chaldéen, à l'insu desquels M. Bedjan préférerait exécuter son projet (3).

La Propagande, qui s'occupait depuis longtemps des livres liturgiques des Orientaux, désirait savoir d'après quels manuscrits et selon quels principes M. Bedjan se proposait d'exécuter son projet. Ne voulant pas l'obliger de venir à Rome avec ses volumes, elle invita, le 8 août 1883, le P. Ciasca (se reposant à ce moment à Savone, province de Gênes) à se rendre à Paris chez M. Bedjan pour prendre des informations précises et détaillées (4). C'était un acte de déférence envers M. Bedjan; aussi le Cardinal Préfet, annonçant à M. Fiat, Supérieur Gé-

(1) *Arch. Congr. Or.*, *Plenaria* (originali) nov. 1883 (copie de la lettre de M. Bedjan); *Plenaria* (originali) mars 1884 (original de Bedjan). — Entre l'original de Bedjan et la copie faite pour le P. Ciasca, il y a une curieuse faute, qui donna lieu à de subtiles discussions portant à faux, parce que partant d'un faux. A propos de l'*Imprimatur*, M. Bedjan avait dit que cette approbation des Supérieurs était toujours donnée sur l'avis « des autres »; cela est exact. Le copiste écrivit au contraire « des auteurs », contresens manifeste. Quand il s'agissait de donner l'*Imprimatur* pour le bréviaire, on eut un scrupule à la Propagande, et l'on se demandait si M. Bedjan pouvait donner le *Nihil obstat*. Le Maître du sacré Palais, consulté à ce sujet, répondit affirmativement, parce que M. Bedjan n'était pas « auteur » dans ce cas, mais simplement « éditeur » de textes préexistants, édités tels quels sans notes ni commentaires.

(2) Ciasca Augustin O. E. S. A., né le 7 mai 1835; créé Cardinal le 19 juin 1899; mort le 6 nov. 1902. Cf. A. Perini, *Studio bio-bibliografico sul Card. Ag. Ciasca O. E. S. A.* (Rome, 1903).

(3) *Plenaria* (originali) nov. 1883.

(4) *Arch. Cong. Or. Lettere e decreti*, 1883 f. 430r-431v.

néral de la Mission, l'envoi du P. Ciasca, écrivit : « Trattandosi di un affare sì grave e delicato, si è sentita la necessità di avere altri schiaramenti oltre quelli che il lodato Sign. Bedjan fornì nella relativa sua lettera. Quindi per risparmiare al medesimo l'incomodo di recarsi in Roma, ho invitato il Rm̃o P. Agostino Ciasca, Assistente Generale dell' Ordine Agostiniano, Interprete Pontificio e Consultore di questa S. C. di Propaganda, di recarsi costà per intendersi più chiaramente col Sign. Bedjan » (1).

Le P. Ciasca arriva à Paris le 23 août (2), et se rendit aussitôt chez les Lazaristes. Dès le 26 août il écrivit au Cardinal Préfet, que « il Sign. Bedjan, gratissimo per la determinazione presa da V. E. Rm̃a, si è mostrato oltremodo disposto a dare tutti i necessari schiaramenti sul noto progetto ; e per darne un saggio mi ha promesso senza difficoltà veruna, di farmi esaminare i codici che ha presso di se, ed il lavoro finora preparato. » (3) Quelques jours plus tard, le 1 sept. 1883, le P. Ciasca envoya un premier compte-rendu de ses entrevues avec M. Bedjan, promettant à bientôt un rapport plus détaillé. Il est intéressant de noter ici le jugement que le savant Augustin porte sur M. Bedjan ; jugement auquel il resta fermement attaché pendant toute l'entreprise du bréviaire chaldéen : « Anzi tutto devo constatare di aver scorto nel Sign. Bedjan un uomo leale, di carattere niente affatto orientale, sufficientemente istruito in teologia, e massime in ciò che ha relazione coll'eresie d' Oriente, attaccatissimo alla S. Sede..., e pronto ad introdurre nella sostanza e nella forma del suo lavoro qualsiasi modificazione che gli venisse ordinata, o semplicemente insinuata da parte di V. E. Rm̃a ».

Arrivé à Gênes, le P. Ciasca adresse au Cardinal le rapport promis, et répond point par point aux questions qu'il a été chargé d'examiner. Il parle: 1° des manuscrits à la disposition de Bedjan ; 2° du nouvel ordre projeté pour coordonner les

(1) *Ibid.* f. 439r.

(2) Dans sa lettre du 26 août il écrit : « Giunto a Parigi, or sono tre giorni ».

(3) *Plenaria* (originali) marzo 1884. Toutes nos informations au snjet dn bréviaire chaldéen viennent de ce dossier, à moins d'indication contraire. Ce dossier n'est pas paginé, mais les documents y sont classés d'après l'ordre chronologique.

différentes parties de l'office; 3° du travail déjà accompli et des changements à faire surtout du point de vue doctrinal; 4° de l'exécution du projet qui comportera une dépense de 30.000 fr. environ pour 2000 exemplaires: « Di questa somma (il Sign. Bedjan) ne avrebbe già procurata una parte dalle opere pie della Propagazione della Fede e delle Scuole d'Oriente; e, confidente nelle molte relazioni che ha in Parigi con pie persone, si ripromette di avere in breve la metà del totale suddetto »; en outre il compte sur un subside de la Propagande. Enfin 5° Ciasca discute encore la question de l'*Imprimatur*, et propose de confier la révision officielle à l'abbé Paulin Martin, professeur de langues orientales à l'Institut Catholique et un des mécènes de P. Bedjan (1).

Une première congrégation plénière fut tenue alors le 27 novembre 1883 pour examiner s'il convenait d'accepter le projet de M. Paul Bedjan et sous quelles conditions: l'impression du bréviaire chaldéen fut permise, mais simplement comme œuvre scientifique ou littéraire; la révision en serait confiée a l'abbé P. Martin; les changements, corrections ou omissions, devraient être indiqués dans l'introduction ou en appendice, à l'instar d'une édition scientifique et critique. Ces résolutions de la plénière furent communiquées à M. Fiat le 30 novembre 1883 (Document *1*). Celui-ci était à ce moment en visite canonique dans les missions de Constantinople et de Syrie. Rentré à Paris, le Très Honorable Père ne crut pas pouvoir accepter cette proposition, et il le déclara très franchement dans une lettre adressée au Cardinal Préfet le 31 décembre 1883: « Si cette œuvre était exclusivement scientifique et littéraire; si le bréviaire ne devait pas être mis aux mains du Clergé Chaldéen pour la récitation du saint office, dans la pénurie de sujets où nous nous trouvons, je croirais ne pas pouvoir, sans un ordre du Saint-Siège, autoriser mon confrère à consacrer à ce travail un temps qu'il pourrait si fructueusement employer au salut des âmes ». Ce fut pour le Cardinal Préfet de la Propagande l'occasion — probablement souhaitée — de manifester toutes ses intentions. Dans sa réponse datée du 17 janvier 1884, il commence par dire qu'il n'y a pas d'autre issue, puisque M. Bedjan ne veut ni

(1) *Plenaria* (originali) nov. 1883.

d'une commission, ni de l'intervention du Patriarche; puis il continue: « Sono poi d'avviso che anche in tal modo il suddetto sacerdote renderà un gran servizio alla Chiesa ed al clero caldeo, perchè pubblicando il Breviario corretto e purgato da qualsiasi errore, niente impedirà che i buoni sacerdoti di quel rito volontariamente lo adottino, e se ne valgano per la recita del divino officio. Prego quindi V. S. a lasciare che egli continui ad occuparsene a tenore delle accennate risoluzioni di questa Sacra Congregazione, ed a suo conforto aggiungerò che a suo tempo non mancherò di procurargli anche qualche soccorso » ([1]).

Sur ces entrefaites la nouvelle du projet de Paul Bedjan s'était divulguée en Mésopotamie par l'*Œuvre des Écoles d'Orient* (1883, p. 183-187), *Les Missions Catholiques* (1883, p. 563-564) et un journal de Beyrouth, et y causait un certain émoi parmi les Chaldéens. La faute en était à Bedjan, auteur certain de cette communication, qui reflétait les idées exprimées dans son rapport à la Propagande.

Dès le 8 août 1883 la Congrégation avait demandé l'avis du Délégué Apostolique de Mésopotamie, Mgr Lion, l'invitant a sonder prudemment les dispositions du Patriarche et des Évêques chaldéens à ce sujet ([2]). Mgr Lion mourut ce jour même à Rabban Hormizd près d'Alqoche ([3]). Le pro-Délégué, le P. Henri Altmayer, répondit le 29 novembre dans un sens plutôt défavorable. Plus opposé fut Mgr Khayyath, archevêque de Diarbékir, qui écrivit le 12 février 1884, mettant en question la capacité de M. Bedjan, persan, devenu latin. De son côté Mgr Abolionan, patriarche, entrait en lice, et dans une longue lettre, datée du 16 février 1884, après avoir exprimé au nom de tous les Évêques le désir que les livres liturgiques déjà corrigés fussent imprimés au plus tôt, il protestait énergiquement contre la prétention inouïe de M. Bedjan de vouloir se charger d'une pareille entreprise sans même avertir ni consulter la hiérarchie de l'Église Chaldéenne.

Toutes ces lettres furent communiquées au P. Ciasca, qui

([1]) *Lettere e decreti*, 1884, f. 15^v-16^r.

([2]) *Lettere e decreti*, 1883, f. 429^v-430^r.

([3]) Cf. *Les Inscriptions de Rabban Hormizd et de N.-D. des Semences*; *Muséon* (Louvain) XLIII, 1930, p. 273.

bien que très favorable au projet de Bedjan, avait prévu dès le début que l'on ne pourrait pas l'exécuter à l'insu de la hiérarchie chaldéenne. Le 15 mars 1884 il donna son *votum* dans les termes suivants: bien que les objections soulevées contre Bedjan, en particulier par Mgr Khayyath, n'aient aucun poids considérées en elles-mêmes, il ne convient cependant pas de les négliger pour des raisons extrinsèques, c'est-à-dire pour prévenir des dissensions et des troubles. Il proposa de solliciter la collaboration du Patriarche, qui serait invité à envoyer à Rome les livres corrigés avec un délégué choisi, s'il le veut, parmi les évêques, notamment avec Mgr Khayyath, réputé le plus compétent.

Donnant suite à ce *votum* les Cardinaux, réunis une seconde fois en plénière le 31 mars 1884, décidèrent que l'on ferait dorénavant une édition liturgique, et donc officielle, du bréviaire chaldéen, à laquelle la hiérarchie chaldéenne serait invitée à prêter son concours. Le Cardinal Préfet adressa donc le 5 avril suivant une lettre pleine d'égards au Patriarche de Mossoul, exprimant le regret que M. Bedjan eût prétendu publier le bréviaire chaldéen sans consulter Sa Grandeur. Le Cardinal reconnaît les intérêts et les droits de la hiérarchie chaldéenne en la matière, et l'invite à collaborer à l'entreprise de la manière suggérée par le P. Ciasca. Cette lettre, destinée au Patriarche, fut envoyée au Délégué Apostolique, qui reçut avec le même courrier un supplément d'informations favorables au Patriarche, et naturellement destinées à celui-ci: « Curandam (Sacra Congregatio) statuit editionem liturgicam, ita quidem ut primarias operis partes habeat R. P. D. Patriarcha, secundarias R. D. Bedjan, qui deinde sub dependentia et directione Sacrae huius Congregationis opus ipsum typis mandabit » (Documents *2* et *3*).

Le Patriarche remercia le 15 mai 1884, et le 11 octobre suivant il annonça le départ de Mgr Khayyath à destination de Rome. De son côté M. Bedjan se mit en route pour la Ville Éternelle le 24 novembre de la même année.

Mgr Khayyath et M. Bedjan examinèrent les parties du bréviaire déjà envoyées et corrigées par le Patriarche. La révision devait se faire d'abord par M. Bedjan, ensuite par Mgr Khayyath; en cas de désaccord ils devraient exposer séparément leurs difficultés, avec un projet de solution, au

Cardinal Préfet (Document *4*). Il fut décidé que l'*Imprimatur* serait donné par le Cardinal Préfet sur leur déclaration unanime que « *nihil obstat* quoad fidem, mores et ritum ». La Propagande, fidèle à ses traditions, se montra généreuse, et promit un subside de 18.000 francs, M. Bedjan ayant déclaré qu'il disposait déjà de 20.000 frs. Elle demandait en retour la moitié des exemplaires imprimés (1000 sur 2000), et restitution des manuscrits pour les archives.

Le 4 mars 1885 Mgr Khayyath et M. Bedjan, en deux lettres distinctes, donnèrent le *Nihil obstat* pour les parties révisées. Avant de se séparer ils proposèrent de commun accord, que dorénavant Mgr Khayyath serait premier réviseur et enverrait ensuite le texte avec ses observations à M. Bedjan: proposition approuvée le 10 mars 1885 (Document *5*). Quelques jours plus tard M. Bedjan quitta Rome et retourna à Paris; il était porteur d'une lettre de la Congrégation pour M. Fiat, dans laquelle sont rappelées les conditions de révision et de publication. Elle termine par ce beau compliment à l'adresse de M. Bedjan, « che con abnegazione si consacra al bene della Chiesa caldea e che col suo modesto e arendevole carattere ha contribuito non poco al buon esito dell'opera, che omai può dirsi quasi condotta in porto » (Document *6*).

L'*Imprimatur* du Cardinal Jean Simeoni, préfet de la Propagande, est daté du 8 mai 1886. L'impression commençait sous d'heureux auspices et avançait rapidement: une lettre de M. Bedjan du 18 septembre 1886 annonce l'achèvement du premier volume (1060 pages in 8°); il espère que le deuxième sera achevé vers la fin de janvier 1887, et le troisième au mois de mai suivant. En fait l'impression des trois volumes était terminée avant la fin de mars; mais l'examen de la préface prit encore quelque temps. Enfin le 21 avril 1887 le Cardinal Préfet en permit l'impression non sans réserves, qu'il est bon de noter ici: « Letta la versione latina della prefazione che il Rm̃o Mons. Patriarca Abolionan desidera apporre al Breviario Caldaico, nulla vi è notato che offenda la fede e la morale, quantunque non sia molto esatta nella forma, e fors'anche negli apprezzamenti storici, — ce sont les paroles mêmes du P. Ciasca. — Quindi in massima consento che il

testo caldaico di tale prefazione sia inserito nel Breviario » (1). M. Bedjan y apporta quelques légères corrections approuvées par le P. Ciasca.

La correspondance de M. Bedjan pendant l'impression ne laisse soupçonner aucune difficulté spéciale. Le 24 avril 1886 seulement il exposa un doute au sujet de la commémoraison de Constantin et d'Hélène, célébrée le premier vendredi après l'Exaltation de la Sainte Croix (14 sept.). On lui laissa les coudées franches (2). Ayant insinué dans cette lettre que le 25 mai suivant il célébrerait le 25e anniversaire de son ordination sacerdotale, le Cardinal lui répondit le 4 mai que le Saint Père lui accordait à cette occasion une bénédiction apostolique spéciale, et le nommait, sur proposition de la Propagande, Consulteur de la sacrée Congrégation pour les affaires du Rite Oriental (3). Preuve évidente de la faveur dont il jouissait alors dans ce dicastère.

Mais l'horizon commençait à se brouiller et l'orage menaçait du côté de l'Orient. M. Bedjan s'était donné trop de liberté, comme il appert assez clairement de son propre aveu. Le 5 novembre 1886 écrivant au Cardinal Préfet de la Propagande pour le remercier du subside accordé en vue de

(1) *Lettere e decreti,* 1887, f. 122v. Votum du P. Ciasca, daté du 20 avril 1887, parmi les originaux de la plénière de mars 1884. L'intervention favorable du P. Ciasca dans l'entreprise du *Bréviaire Chaldéen* est brièvement racontée par Perini, *op. cit.,* p. 56.

(2) Il faut noter cependant que les Grecs et les Arméniens célèbrent la fête de saint Constantin le 21 mai avec celle de sa mère, sainte Hélène; tandis que Rome, qui vénère la mémoire de sainte Hélène, n'a jamais canonisé son fils, l'empereur Constantin. Il ne pouvait donc pas être question d'infiltration latine chez les Chaldéens. Cf. *Dict. d'Arch. chrét. et de Liturgie* III, 2, col. 2688 sq.

(3) *Lettere e decreti,* t. 19, 1886, f. 187r: « R. Sign. P. Bedjan, Lazzarista, Parigi (il demeurait alors à Ans-lez-Liège) 4 Maggio 1886. — Ho il piacere di partecipare alla S. V. che nell'udienza di ieri sera il S. Padre si è degnato di concederle una speciale Benedizione Apostolica pel giorno 25 corr. 25° anniversario del suo sacerdozio.

« Inoltre Sua Santità, per darle un attestato della sua pontificia benevolenza, su proposta di questa Sacra Congregazione si è degnata di annoverarla tra i Consultori di questa S. Congregazione e fra non molto Ella riceverà il relativo biglietto di nomina ».

l'impression du bréviaire, il ajoute: « Vous recevrez avant la présente deux exemplaires du premier volume du bréviaire, et je suis sûr qu'en les voyant Votre Éminence ne se repentira pas d'avoir adopté cette entreprise. Si l'exécution en est belle, la doctrine l'est encore davantage. Vous ne sauriez croire sous combien de formes différentes l'hérésie s'était glissée dans toutes les parties de ces prières liturgiques si importantes! Vous avez été bien inspiré de me laisser seul (1) à faire ce travail; la compagnie d'un autre m'aurait tellement gêné que par devoir de conscience j'aurais été forcé d'abandonner l'œuvre. Bien des personnes, par leur attachement pour l'antiquité (2), ne voient pas le serpent caché sous les belles fleurs. Mon but principal a été donc dans ce travail de conserver la pureté de la foi. Quant à l'ouvrage matériel, Dieu seul sait toutes les peines que je me suis données afin de joindre l'exactitude de la forme à la pureté du dogme » (3).

A mesure que les volumes du bréviaire arrivaient à Mossoul le mécontentement se faisait jour et allait grandissant surtout à la pensée que M. Bedjan voulait éditer d'autres textes liturgiques. Le 22 avril 1887 le patriarche Abolionan prévient le Cardinal et proteste contre les changements déjà introduits d'une manière arbitraire dans le bréviaire: « Sono già state dissimulate non poche inesattezze e mutazioni nel primo e secondo volume del Breviario fatte arbitrariamente e senza alcuna necessità dal mentovato Sign. Bigian (sic!), per non esser state note se non dopo l'arrivo della parte stampata, ed egli stesso riconosce questi difetti scrivendomi nella sua di 19 Febb. 87 come segue: 'Je vous supplie en grâce de ne plus me parler des défauts du Bréviaire, c'est inutile, dans six semaines il sera complètement achevé, je ne puis plus remédier à rien'. Quindi — continue le Patriarche -

(1) Ici un lecteur — (?) le Cardinal — a mis en marge au crayon rouge un point d'interrogation. M. Bedjan n'avait jamais reçu cette indépendance; il avait à imprimer le texte du Patriarche, révisé de commun accord avec son fondé de pouvoir, Mgr Khayyath.

(2) L'allusion à Mgr Khayyath et, en sa personne, à la Hiérarchie Chaldéenne, n'est pas douteuse.

(3) *Scritture riferite. Caldei,* 1890-1892. R. O. num. 5. Ser. 1, n. 22 (document 13).

mancanze ulteriori non si possono tolerare. Non si vuole neppure mentovare che avvertito gentilissimamente di qualche difetto, non si riguarda di rispondere crudamente e bruscamente. Insomma non si può accettare che questo uomo stampi alcuna cosa riguardante il rito, se non secondo il modo e l'ordine prescritto da questo Patriarcato e secondo le forme del vero rito Caldeo-Cattolico » (1).

Personne n'a confronté jusqu'ici dans le détail le bréviaire de Bedjan avec les volumes transmis par les Nestoriens et corrigés par la Hiérarchie Chaldéenne; cette collation, œuvre de patience et de longue haleine, serait à faire pour constater le bien-fondé des plaintes du Patriarche. Dans la nouvelle édition, que j'ai préparée en 1937-1938 avec le T. R. Qas Emmanuel Rassam, par ordre de la Congrégation Orientale, nous n'avons corrigé que les fautes manifestes, — sans parler de la lettre-préface du Cardinal Eugène Tisserant, Secrétaire de la Congrégation Orientale, de l'adaptation du calendrier à la date de cette nouvelle édition, et de quelques autres changements purement matériels imposés par le nouveau format. En tout cas, ce qui suivra fera soupçonner que le Patriarche avait plus d'une raison de se plaindre de M. Bedjan, qui était probablement trop pointilleux et n'avait pas l'estime voulue de l'antique liturgie chaldéenne.

§ 2. — *Le missel chaldéen.*

Dans son premier rapport à la Propagande, en date du 25 mai 1885, au sujet du bréviaire chaldéen, M. Paul Bedjan avait déjà suggéré que l'on pourrait publier plus tard les autres livres liturgiques. Le 3 février 1887, corrigeant les dernières épreuves du bréviaire, il revient à la charge, et propose d'imprimer « le Rituel et le livre des enterrements en un seul volume portatif et très commode. Si l'on n'ajoute rien à ce qui se pratique en Perse (2), si l'on n'y joint pas le Pontifical.

(1) *Ibidem* (doc. 15).

(2) Ce particularisme persan a beaucoup nui aux initiatives de M. Bedjan. Mgr H. Altmayer O. P., Délégué Apostolique de Mésopotamie, juge impartial en ces différends, écrivit le 27 mai 1887 au Cardinal Préfet de la Propagande: « Je m'associe entièrement aux appréciations et désirs exprimés par

on pourrait imprimer cet ouvrage dans l'espace de deux mois » ([1]).

De l'avis unanime des Évêques Chaldéens de Mésopotamie, il était plus urgent de songer d'abord au missel, dont la Propagande, de concert avec le Délégué Apostolique, s'occupait depuis 1876 ([2]). Aussi, dès le 29 mai 1885, le Patriarche, en envoyant quelques fascicules du bréviaire, annonçait-il aussi l'envoi du missel soigneusement révisé et corrigé, avec prière de l'imprimer. Mgr Khayyath, consulté par la Propagande, appuya cette supplique, « molto più, che esaurita se ne trova l'edizione già fatta, benchè incompleta e scorretta, da più d'un secolo da Giuseppe IV, coi tipi della Propaganda » ([3]).

Le missel traditionnel des Syriens Orientaux contient trois liturgies: la *première*, dite des Apôtres Addaï e Mari; la *seconde* et la *troisième*, attribuées par les Nestoriens à Théodore de Mopsueste et à Nestorius. Le missel de la Propagande ne contenait que la première ([4]).

Consulté a ce sujet « in via riservatissima » ([5]), M. Bedjan appuya également le projet d'imprimer au plus tôt le missel; et il proposa déjà de réunir en un seul volume, avec l'ordinaire de la messe, les leçons, les épîtres et les évangiles, dont il voudrait changer le choix en y ajoutant même des péricopes des livres deutérocanoniques.

Quand le bréviaire fut achevé à la grande satisfaction de la Congrégation de la Propagande, celle-ci invita M. Bedjan,

Sa Béatitude, persuadé que les usages, idiomes et autres convenances d'une fraction minime du Rit chaldéen, comme est la fraction persane, ne doivent pas s'imposer au corps tout entier de la Nation ». (*Scritture riferite. Caldei*, 1885-1887).

([1]) Cité dans une lettre de la Congrégation adressée à Mgr H. Altmayer le 24 février 1887; cf. *Lettere e decreti*, 1887, p. 61^{v}-62^{r}.

([2]) *Lettere e decreti*, 1876, f. 481.

([3]) Lettre du 12 juin 1885. — *Scritture riferite. Caldei*, 1890-1892 (17 nov. 1891). R. O. Num. 5.; Ser. 1. n. 22. Rubrica: *Messale Caldeo*. C'est de ce dossier que viennent toutes les informations de ce chapitre, à moins d'indication contraire.

([4]) Sur le contenu de ce missel, imprimé en 1767, voir le *Dict. Théol. cath.* XI, col. 320.

([5]) *Lettere e decreti*, 1885, f. 293^{v}-294^{r} (25 juin).

le 6 février 1888, à bien vouloir collaborer à l'édition du missel ([1]). M. Bedjan, tout en remerciant et protestant de son indignité, déclara nettement qu'il refuserait à priori toute collaboration avec les membres du clergé chaldéen de Mésopotamie: « leurs idées ne cadrent nullement avec les miennes. Si Mgr Khayyath était resté avec moi, j'aurais abandonné le bréviaire ». Après ce que l'histoire du bréviaire nous a appris, cette déclaration était grave, plus grave même qu'un refus catégorique.

En Mésopotamie on apprenait cependant, par quelque nouvelle indiscrétion, que M. Bedjan s'occupait du missel chaldéen. Là-dessus le Patriarche dans une lettre du 27 août 1888, adressée au P. G. Duval, préfet apostolique, qui la communiqua à Rome, émit le vœu que cette entreprise ne fût pas confiée à M. Bedjan « qui est par nature trop incliné à faire toujours des changements à sa capricieuse manière ». « In quanto poi al luogo della stampa del Messale, écrivit-il le 3 décembre au Cardinal Préfet, mio desiderio è che l'Eminenza Vostra ordini che venga stampato nella tipografia della sacra Congregazione di Propaganda stessa a Roma; sebbene mi tornerebbe assai più gradito se venisse stampato a Mossul nella tipografia dei PP. Domenicani, sotto la mia sorveglianza ».

Dans l'intervalle M. Bedjan avait reçu le missel du patriarcat de Mossoul ainsi que quelques manuscrits anciens, en particulier un manuscrit du Musée Borgia. Le 17 mai 1889 il envoie à la Propagande son *Rapport sur la liturgie chaldéenne*, qui n'est en aucune façon le fruit d'une collation de manuscrits ni d'une étude de l'ancienne liturgie syro-chaldéenne, mais une critique à fond de cette liturgie, critique faite sans aucune estime pour l'antiquité orientale et avec une tendance latinisante vraiment mesquine. Voici en quelques mots ses principales propositions.

Quant à la disposition des différentes parties du missel, il suggère de réunir en un seul volume les leçons, épîtres et évangiles, faisant un meilleur choix des péricopes bibliques à prendre même dans les deutérocanoniques, et mettant au milieu du volume l'ordinaire de la messe. — Imitation manifeste du missel

([1]) *Lettere e decreti*, 1888, f. 50^{v}-51^{r}.

romain. Quant à l'ordre proposé, *transeat!* si on le trouve plus pratique. Mais qu'on ne change pas, de grâce, les péricopes bibliques traditionnelles.

Les messes *deuxième* et *troisième* sont certainement des hérésiarques Théodore de Mopsueste et Nestorius, selon M. Bedjan. « J'ai entre les mains les preuves les plus évidentes qu'elles sont de ces deux hérésiarques, écrit-il sans donner toutefois ces preuves. Elles doivent être entièrement retranchées du Missel ». — Retranchées? Non, répondra le P. Ciasca, puisqu'elles sont en usage depuis des siècles et qu'elles contiennent des témoignages précieux pour le dogme eucharistique. Il faut les conserver et expurger.

Suit une critique plus sérieuse de quelques expressions à saveur nestorienne. Mais la critique des cérémonies et rubriques est intolérable, et trahit un manque absolu de sens et de science de la liturgie orientale: M. Bedjan condamne la répétition mystique du coup de lance, le mélange des parcelles consacrées au calice, la communion des laïcs sous les deux espèces et debout; il veut que l'on conserve l'usage de la chasuble romaine. introduite abusivement en Perse contre l'usage universel en Orient de l'ample chape. — Critique, je le répète, inadmissible et incroyable, même de la part d'un Oriental élevé par des Latins et devenu Latin (Document 7).

En Mésopotamie l'irritation contre M. Bedjan allait grandissant: l'orage grondait... Le 22 juin 1889 le Patriarche écrit au Cardinal Préfet de la Propagande, qu'il a lu « in un periodico » que la Congrégation a envoyé son missel à M. Bedjan, qui prétend être chargé de l'éditer après une nouvelle révision. Le Patriarche prie Son Éminence « di ordinare al Sign. Bedjan di stampare il messale del tutto conforme al manoscritto segnato da tutti i Vescovi e mandato a Vostra Eminenza *senza cambiarvici neppure una lettera qualunque* ». Ces dernières paroles sont d'un homme décidé et irrité.

Quelques semaines plus tard, à la date du 5 août 1889, le P. Duval, préfet apostolique, avertit le Cardinal que le Patriarche ne veut pas que le missel soit imprimé par M. Bedjan. mais par les Dominicains de Mossoul. « Les torts de M. Bedjan aux yeux du Patriarche, écrit-il, sont: 1° d'être Persan et non Mésopotamien; 2° d'avoir quitté le rite national pour passer au rite latin: cette tache est de celles qui s'ef-

facent plus difficilement que la tache originelle; 3° M. Bedjan a manqué vis-à-vis du Patriarche de certains procédés, de certaines déférences qui auraient pu lui attirer ses bonnes grâces » (1).

L'orage éclate; et c'est M. Bedjan. et lui seul, qui l'a provoqué: il l'avoue aussitôt, mais c'est trop tard.

Au mois de novembre 1889 (2) M. Bedjan se plaignit amèrement des mauvais traitements, dont il était l'objet de la part du clergé chaldéen de Mésopotamie. « Je suppose, écrit-il à la Congrégation, que vous leur avez communiqué cet écrit (le *Rapport sur la liturgie chaldéenne*), depuis lors les menaces ne cessent de pleuvoir sur ma tête ». Le Cardinal répond le 23 nov. 1889 que cet écrit n'a été communiqué à personne: « Quindi l'Episcopato caldeo non ne ha avuto notizia dalla Propaganda. Mi si riferisce però — et l'information venait du Préfet Apostolique de Mossoul (3) — che dalla Persia sia stato portato in Mesopotamia un opuscolo litografato, ove si critica il manoscritto suddetto a me inviato da Mons. Patriarca; e di tale opuscolo si direbbe autore la Signoria Vostra » (4). Par retour du courrier, le 29 novembre 1889, M. Bedjan avoue qu'il a envoyé l'opuscule à ses confrères de Perse pour avoir leur avis, mais qu'il leur avait recommandé de ne pas le montrer à Thomas Audo, l'homme du Patriarche de Mossoul en Perse (5). Il s'est trompé, il a été trahi et demande pardon:

(1) Il est juste cependant de noter qu'un peu plus haut le P. DUVAL observe: « Du reste, je dois dire que, dans la matière, toute la Nation Chaldéenne ne partage pas les opinions de Sa Béatitude; et j'ai entendu plus d'un prêtre et plus d'un Évêque louer l'œuvre de M. Bedjan et exprimer à son adresse une véritable reconnaissance pour les services qu'il a rendus à la nation ».

(2) Dans le dossier cité *Messale Caldeo,* document 58 sans date.

(3) Le P. DUVAL réfère sur cet opuscule le 28 octobre 1889: « Je crois devoir informer Votre Éminence qu'il est parvenu entre les mains de Mgr le Patriarche Chaldéen, une brochure lithographiée, œuvre de M. Bedjan. Cette brochure a pour but, dit-on, de critiquer le manuscrit du Missel Chaldéen envoyé à Votre Éminence par Sa Béatitude Mgr Abolionan... Cet exemplaire, qui est unique ici, a été apporté de Perse par D. Th. Audo et remis à Mgr le Patriarche ».

(4) *Lettere e decreti,* 1889, f. 395r.

(5) Sur THOMAS AUDO, arrière-neveu du Patriarche Joseph Audo, né à Alqoche le 11 octobre 1855, élu le 4 sept. 1890 à la métropole d'Ourmiah nouvellement érigée. cf. TFINKDJI, *op. cit.,* p. 49.

« Je sens, Éminence, que je ne mérite plus votre confiance, je le vois et je le touche du doigt; donnez-la à quelqu'un qui en soit plus digne. Quant à moi, je m'occuperai dorénavant des publications qui n'auront aucun caractère officiel ».

Vers la même époque, le 16 novembre 1889, Mgr Clément Joseph David, archevêque syrien de Damas, qui jouissait de la pleine confiance de la Propagande et de la nation chaldéenne, se fit l'intermédiaire du Patriarche et des Évêques Chaldéens auprès du Cardinal Préfet en faveur du missel expurgé. Il s'excuse de cette intervention en déclarant que ce missel est « opera mia, che ho compilata con molta cura e fatiga di concerto con i più eminenti prelati della Chiesa caldaica » (1). Il conjure le Cardinal Préfet dans les termes les plus énergiques de se défier de cet « ostinato Lazzarista » (2), qui n'a aucune compétence spéciale pour s'occuper de la liturgie chaldéenne, qu'il a abandonnée.

Quand les affaires en étaient là, embrouillées et envenimées par des ressentiments personnels, quand l'accord entre M. Bedjan et la hiérarchie chaldéenne de Mésopotamie semblait définitivement impossible, la Congrégation s'adressa au P. Ciasca pour savoir ce qu'il y avait de vrai dans les récriminations des uns et des autres, et pour prendre une décision finale. Le 31 décembre 1889 on lui envoya le rapport de M. Bedjan et la lettre de Mgr David (3). Le P. Ciasca fit une étude très attentive du rapport à l'aide de différents manuscrits de la Bibliothèque Vaticane; — il ne reçut le missel du Patriarche que le 28 avril 1890 (4). Son *votum*, daté du 10 mars 1890, suivit pas à pas le rapport de Bedjan; et,

(1) Mar 'Abdišo' Khayyath écrivit en effet dès le 15 juin 1868 : « Circa la riforma del Rituale e Liturgia Caldea è Mons. Giuseppe David che n'è effettivamente incaricato dalla Vostra Eminenza Revma con mio grande piacere, e però sto somministrandogli all'uopo manoscritti e consigli con molta soddisfazione ». *Scritture riferite. Caldei* II, 1867-1874.

(2) En marge trait au crayon bleu : cette injure personnelle à l'adresse du généreux M. Bedjan, qui avait manqué de réserve, mais dont personne ne pouvait mettre en doute les intentions, n'aura pas plu au Cardinal Préfet de la Propagande.

(3) *Lettere e decreti*, 1889, f. 442r-v.

(4) *Lettere e decreti*, 1890, f. 166r. Ayant reçu ce manuscrit du Patriarche le P. Ciasca retourna sur quelques passages dans une lettre et un « votum » datés du 4 mai 1890; cf. le dossier sur le *Missel Chaldéen*, doc. 75-76.

hormis quelques corrections doctrinales, ce *votum* était écrasant pour notre Lazariste, alors que le P. Ciasca l'avait protégé jusqu'ici et défendu envers et contre tous. En concluant il suggère de ne pas associer M. Bedjan à cette entreprise: « Prevedendosi che il Sign. Bedjan, *guidato dai suoi principii inammissibili*, non vorrà stampare un'opera preparata con altri criteri dall'Episcopato, sarei di parere che il Messale venisse impresso a Mossoul sotto la responsabilità del Patriarca e dei Vescovi, e dietro un'accurata revisione per ciò che riguarda la parte dommatica » (Document *8*).

C'est ainsi que la Congrégation de la Propagande sortit de l'impasse dans laquelle elle se trouvait engagée. Le 24 mars 1890 le Cardinal Préfet écrivit à M. Bedjan que le projet du missel était abandonné; il lui demanda de renvoyer le missel du Patriarche ainsi que le manuscrit du Musée Borgia [1]. Pendant que le Patriarche était à Rome au mois de septembre 1890, on lui rendit ses cahiers avec le conseil de soumettre le texte à un examen doctrinal plus rigoureux.

Le Patriarche Élie XII Abolionan et M. Paul Bedjan se rencontrèrent au mois d'octobre suivant à Paris; ils eurent de longues entrevues à ce sujet et examinèrent une à une toutes les critiques du fameux *Rapport sur la Liturgie Chaldéenne;* entrevues dont M. Bedjan rendit compte, de son point de vue, dans un mémoire envoyé au Procureur de la Mission à Rome, qui le remit à la Propagande. Mais pour le moment l'entreprise restait échouée...

Quelques années plus tard les Dominicains de Mossoul publieront un beau *Missel Chaldéen* avec les trois liturgies, bien entendu; ils éditeront à part, d'après la tradition orientale, les *Leçons, Épîtres et Évangiles*, le *Missel pour les défunts*, le *Rituel pour le baptême et le mariage*; ouvrages expurgés qui sont maintenant d'un usage universel chez les Chaldéens catholiques, et même chez les Nestoriens dépourvus d'éditions propres.

***

Dorénavant M. Paul Bedjan ne s'occupera plus de livres liturgiques, et il ne sera plus consulté à ce sujet. Ses relations avec la Propagande deviendront de plus en plus rares: dans

(1) *Lettere e decreti*, 1890, f. 100v-101r.

les premiers temps il envoie encore ses ouvrages en hommage, le Cardinal en accuse réception; et c'est à peu près tout (1).

Par contre ayant retrouvé la paix et l'indépendance, son activité littéraire ira grandissant et lui assurera à jamais la reconnaissance non seulement des Chaldéens, aussi bien de la Mésopotamie que de la Perse, mais encore de tous les Orientalistes de l'avenir.

Comme nous l'avons dit déjà, il voulait avant tout subvenir aux besoins urgents de la mission, des églises et des écoles chaldéennes. Ses premiers ouvrages sont écrits en soureth: l'*Imitation du Christ* (1885), le *Manuel de Piété* (deux éditions: 1886 (2), 1893), la *Doctrine Chrétienne* ou catéchisme (1886), le *Syllabaire* (1886), l'*Histoire Sainte* (1888), *Compendium Conciliorum* (en langue littéraire, 1888). Sont également en soureth le *Mois de Marie* et les *Vies des Saints*, publiés plus tard en 1904 et 1912. Il laissa en manuscrit une traduction de la *Bible avec commentaire* dans le même idiome vulgaire.

Le nom de P. Bedjan — comme celui d'Étienne-Évode Assemani — restera à jamais lié aux *Actes des Martyrs et Saints d'Orient*, dont il publia sept volumes de 1890 à 1897.

L'*Histoire de Mar Jab-Alaha* (trois éditions différentes: 1888, 1895), la *Chronique ecclésiastique* et l'*Éthique de Barhebraeus* (1890, 1898), l'*Histoire ecclésiastique d'Eusèbe* (1897),

(1) Le 5 juin 1896 en écrivant au Secrétaire de la Propagande, il ajouta non sans amertume ce « P. S. J'en suis au 24e volume de mes publications chaldéennes, et Rome ne me donne aucun encouragement! » (*Rubr.* 108 [1894-1917] *Pon. an.* 1917; 5514).

Quand la Commission pour les affaires du Rit Oriental fut détachée de la Propagande et erigée en Congrégation autonome « pro Ecclesia Orientali », le nom de M. P. Bedjan ne figura plus parmi les Consulteurs ni de l'un ni de l'autre dicastère.

(2) En présentant ces deux volumes *en syriaque vulgaire*, Rubens Duval écrivit entre autres: « Ce qui fait le mérite de ses publications (de P. Bedjan), c'est son style sobre et correct, clair et souvent élégant, qui exprime si bien la pensée syrienne; nul doute que ses œuvres ne soient considérées dans son pays natal comme le modèle du style littéraire ». (*Journal Asiatique* S. VIII t. 7, 1886, p. 373). — Le Prof. A. Rücker m'écrivit le 1 juillet 1943 que le Prof. C. Brockelmann de Halle prépare une étude sur le dialecte néo-syriaque (*soureth*) des livres de dévotion de M. Bedjan. M. Rubens Duval a déjà relevé certaines particularités de ce dialecte dans l'article précédemment cité.

l'*Histoire monastique de Thomas de Marga* avec le *Livre de la Chasteté d'Isho-dnach* (1901) et surtout *Le livre d'Héraclide de Nestorius* (1910) figurent parmi les publications syriaques les plus importantes des cinquante dernières années.

M. Paul Bedjan publia en outre les poètes didactiques et ascétiques les plus réputés parmi les Syriens: outre l'*Histoire de Joseph,* attribuée à *Saint Ephrem* (deux éditions: 1887, 1891), il publia les *Homélies de Sahdona* (1902), *d'Isaac d'Antioche* (1903), *de Jacques de Saroug* (en cinq volumes, de 1905 à 1910), et *d'Isaac de Ninive* (1909).

Trente-six volumes dans l'espace de vingt-sept ans (de 1885 à 1912). Dès 1892, à la vue du troisième volume des *Actes des Martyrs et Saints d'Orient,* M. V. Ermoni écrivit: « Comme on le voit, le savant prêtre poursuit sa marche à travers le champ si pénible qu'il s'est donné mission d'explorer, avec une rapidité et une constance qui sont de nature à déconcerter même les plus intrépides *syriacisants* et les plus ardents amateurs de manuscrits; en effet, les publications se succèdent à de brefs intervalles, et notre bibliothèque syriaque s'enrichit de plus en plus; le progrès ne se ralentit jamais » ([1]).

Notre bon Lazariste, songeant au besoin urgent de ses coreligionnaires persans et mésopotamiens, distribuait gratuitement ses publications avec une générosité telle que l'on serait tenté de l'accuser de prodigalité: c'est par centaines et par milliers qu'il expédiait les exemplaires du *Syllabaire,* de la *Doctrine chrétienne,* du *Psautier,* du *Bréviaire,* de l'*Histoire Sainte,* de l'*Histoire de Joseph* etc. ([2]).

Pour ses publications scientifiques il puisait dans toutes les bibliothèques d'Occident et d'Orient: Mossoul, Ourmiah et Séert lui fournissent des copies; il collationne ou fait collationner des manuscrits au Musée Britannique de Londres, à la Bibliothèque Nationale de Paris, de Berlin, de Petrograd, à la Bibliothèque Vaticane de Rome. Et les Orientalistes des

([1]) *La Science Catholique* t. VI (déc. 1891-nov. 1892) p. 1091 sq.

([2]) Voici quelques chiffres relevés au hasard en parcourant les dossiers contemporains des Archives de la Congrégation Orientale.

A la date du 29 janvier 1889 le P. DUVAL, préfet apostolique, remercie le Card. Simeoni de l'envoi des ouvrages de Bedjan, et rend compte de la distribution qu'il en a faite. Il avait reçu 1250 exemplaires du *Psautier*, 1700 du *Syllabaire*, 1700 de la *Doctrine chrétienne*.

différents pays, stimulés par son exemple, et sachant par expérience combien le défrichement de la littérature orientale est une tâche ardue et ingrate, lui rendent volontiers les ser-

Distribution	*Psautier*	*Syllabaire*	*Doctrine chrétienne*
1° aux écoles de la Mission	200	200	200
2° à S. B. le Patriarche	250	400	400
3° à S. G. Mgr Khayyath (Diarbékir)	100	150	150
4° à S. G. Mgr Adamo (Kerkuk)	120	150	150
5° à S. G. Mgr Abramo (Djéziré)	120	150	150
6° à S. G. Mgr Goga (Amedia)	120	150	150
7° à S. G. Mgr Kinaïa (Zakho)	120	150	150
8° à S. G. Mgr Chemmina (Sena)	100	200	200
9° aux Moines Chaldéens de S. Hormisdas	120	150	150
	1250	1700	1700

(*Scritt. rif. Caldei,* 1888-1890).

— Le 29 mai 1888 M. Bedjan écrivit au Cardinal Simeoni, préfet de la Propagande: «Je Vous ai envoyé en avril dernier 1.000 exemplaires de mon ***Histoire Sainte,*** et j'en ai fait relier 5.000 que j'envoie ces jours-ci en Perse». (*Scritture rif. Caldei,* 1890-1892: R. O. N° 5, Ser. 1, n° 22; doc. 27).

— Le 19 nov. 1888 la Congrégation prévient le P. Duval de l'expédition des bréviaires chaldéens et lui donne des instructions pour la distribution gratuite (***Lettere e decreti*** 1888, f. 378v-379). Il aurait suffi d'en envoyer une centaine d'exemplaires, et on lui en envoya 900 (c'était autant que de les jeter à la mer ou dans le désert, hélas!). Le 30 mars 1889 le P. Duval accuse réception des caisses contenant les bréviaires. dont plusieurs exemplaires paraissaient endommagés. Compte fait. ces caisses contenaient:

1° *Bréviaire*	1er vol.	875	exemplaires
»	2e vol.	874	»
»	3e vol.	860	»
2e *Histoire Sainte*	. . . .	894	»
3e *Histoire de Joseph*	. . . .	893	»

Neuf cents exemplaires avaient été annoncés de chacun de ses volumes.

— M. Bedjan par lettre du 16 janvier 1890, met à la disposition de la Propagande 600 exemplaires de l'***Histoire ecclésiastique*** de Barhebraeus (*Scritt. rif. Caldei;* 1890-92, initio).

— Après son huitième ouvrage (1° Bréviaire; 2° Psautier; 3° Doctrine chrétienne; 4° Histoire Sainte; 5° Manuel de Piété; 6° Histoire de Joseph;

vices demandés: les professeurs de Louvain, Abbeloos et Lamy, lui prêtent généreusement leurs trésors littéraires; à Rome le Prof. Ignace Guidi, dont la charité égalait la science, copie et collationne sans trève; à Paris Rubens Duval, Mgr R. Graffin, F. Nau, J.-B. Chabot lui rendent le même service, et bien d'autres encore dont Bedjan mentionne les services avec gratitude dans les préfaces de ses différents ouvrages.

Une production littéraire aussi abondante que variée, et vraiment prodigieuse, ne pouvait être que le fruit de sacrifices journaliers: M. Bedjan laisse parfois soupçonner ce qu'il lui en a coûté. En publiant les homélies d'Isaac d'Antioche, il avoue: « Le travail que nous avons entrepris a demandé une attention et des sacrifices dont on ne peut se faire une idée » (1). « La lecture, une loupe à la main, des manuscrits illisibles ou de leurs photographies a failli être bien funeste à ma vue », écrit-il dans l'introduction du premier volume des homélies de Jacques de Saroug (2); — on sait que ses dernières années furent affligées par une cécité presque complète. En présentant le deuxième volume de Jacques de Saroug il parle « des peines inouïes » que ces pages lui ont coûtées (3). Et dans l'introduction du volume suivant il laisse échapper cet aveu: « Que de démarches, que de voyages, que de dépenses et que de travaux pour consulter tant de vieux manuscrits! » (4).

On rendit volontiers hommage aux mérites du modeste Lazariste persan non seulement en Orient, mais encore, et.

7° Imitation; 8° Syllabaire), M. Bedjan écrivit (sans date) au Cardinal pour demander un subside. « Per sostenere le spese occurrenti mi si vollero finora l. 65.000, delle quali l. 20.000 mi furono date dalla Propaganda, — alla quale spedii in contracambio più di 10.000 volumi, senza tener conto dei 35.000 volumi, che rilegati ho spedito in Persia per farveli distribuire gratuitamente ». (*Scritture rif. Caldei* 1890-1892; R. O. N. 5, ser. 1, n° 22). Le subside ne fut pas accordé, et l'on mit un frein à la générosité un peu indiscrète de notre Chaldéen: la Propagande n'accepta plus qu'un nombre très limité de volumes. Cf. par exemple *Lettere e decreti* 1890, f. 83v-84r, 85r; 147v.

(1) *Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni* (1903) p. xix.

(2) Pag. xv (1905).

(3) Pag. xvi (1906).

(4) Pag. vi (1907).

j'oserais dire, surtout en Europe. E. A. Wallis Budge, qui l'avait souvent remarqué au travail au Musée Britannique, écrivit à son sujet: « Sa patience était vraiment orientale; et l'adresse déployée pour suppléer des mots omis, corriger l'orthographe, expliquer la signification rare donnée à certains mots, aurait fait honneur à Payne Smith, William Wright ou Nöldeke » ([1]).

« Comme homme et prêtre, témoigna le Dr. A. Rücker, P. Bedjan était d'un si aimable, je pourrais dire, vénérable aspect, que tous ceux qui l'ont connu personnellement, en conserveront un souvenir ineffaçable » ([2]).

III.

Ouvrages publiés par M. Paul Bedjan ([3])

1. — *Imitatio Christi*, nunc primum ex latino in chaldaicum, idiomatis Urmiae Persidis, translata (1885; pp. 254).

Mgr Thomas, Délégué Apostolique en Perse, écrivit a M. Bedjan le 1 nov. 1885 : « Mes remerciements et mes félicitations pour votre traduction de l' *Imitation* en chaldéen vulgaire. L' *Imitation* de N.-S. Jésus-Christ, lue et apprise dans les familles et dans les écoles, leur révélera les vraies beautés du christianisme et les consolera des misères de la vie par l'attente des biens solides de l'éternité. Ce livre précieux sera mis entre les mains des enfants, car les ouvrages classiques nous manquent encore, et nos deux écoles supérieures sont obligées de se fournir chez les protestants ». (*Annales de la Congr. de la Mission* LI, 1886, p. 378 sq.).

([1]) « His (Bedjan's) patience was truly Oriental, and the skill which he displayed in supplying the words which had been omitted, and correcting the orthography, and explaining the unusual meanings given to certain words would have done credit to Payne Smith, or William Wright, or Nöldeke ». (*The Monks of Ḳûblâi Khân emperor of China*, London, 1928, p. 8).

([2]) « Als Mensch und als Priester war er eine so liebenswerte, ich möchte sagen, heiligmässige Erscheinung, das jeder, der ihn persönlich kennen lernte, ihm ein unauslöschliches Gedenken bewahren wird » (*Op. et loc. cit.* p. 151).

([3]) Tous ces ouvrages, imprimés par W. Drugulin à Leipzig, ont été mis en vente à Paris, rue de Sèvres, 95, et à Leipzig chez O. Harrassowitz.

2[1]. — *Manuel de Piété*, ou livre de prières, de méditations et des offices (1886; pp. 515).

2[2]. — *Le même*. Seconde édition (1893; pp. XI-683), revue, corrigée, considérablement augmentée, en particulier de cinq instructions sur la Vraie Église.

Un missionnaire écrivit à M. Bedjan le 25 déc. 1886 : « Votre volume de l'*Imitation* avait fait une grande sensation dans le pays lorsqu'il a paru, mais je puis vous assurer que vos *Manuels de piété* ont été reçus avec plus d'enthousiasme encore. Tous veulent les avoir : Catholiques, Nestoriens, Anglicans, et même les Méthodistes ». (Avant-propos, p. VIII). — « Notre première édition, quoique tirée à 3000 exemplaires n'a pas tardé à être épuisée... » (p. X). « Ce qui donne le plus de prix à cette nouvelle édition, c'est un traité de l'Église, paraissant pour la première fois, que nous y avons inséré sous forme de méditations » (p. XI).

3. — *Doctrina Christiana*, lingua chaldaica idiomatis Urmiae Persidis (1886; pp. 147).

4. — *Syllabaire chaldéen*, idiome d'Ourmiah (1886; pp. 70).

M. Bedjan écrivit au Directeur de l'Œuvre des écoles d'Orient : « Je viens de publier, également en chaldéen, un catéchisme à 10.000 exemplaires. C'est une belle édition, quoique populaire... Ce catéchisme sera suivi d'un syllabaire. Il en sera tiré également 10,000 exemplaires; si, jusqu'à ce moment, nous avons été obligés de nous adresser aux protestants pour avoir quelques abécédaires chaldéens, je suis persuadé que dorénavant ce sera à eux de venir frapper à notre porte ». (*Annales* LI, 1886, p. 384).

5. — *Breviarium Chaldaicum*. — Pars prima, ab Adventu ad Quadragesimam (1886; pp. XII-1042).

6. — *Idem*. — Pars secunda, a Quadragesima ad Pentecosten (1887; pp. XII-1015).

7. — *Idem*. — Pars tertia, a Pentecoste ad Dedicationem (1887; pp. XII-987).

8. — *Liber Psalmorum*, Horarum diurnarum, Ordinis Officii divini, et Homiliarum rogationum, ad usum scholarum (1886; pp. 336).

A propos de ce volume, qui est un extrait du Bréviaire, M. Bedjan écrivit au Directeur de l'Œuvre des écoles d'Orient : « Dans nos écoles chaldéennes on a l'usage d'initier de très bonne heure les enfants à la liturgie et au chant de l'office divin, en même temps qu'on leur apprend à lire et à expliquer leur langue sacrée. Pour répondre à ce besoin si légitime et doter toutes les écoles de la Mésopotamie et de la Perse d'un ouvrage si utile, j'ai fait tirer une seconde édition de certaines parties du Bréviaire, que j'ai réunies en un seul et magnifique volume ». (*Annales* LI, 1886, p. 384).

9[1]. — *Histoire de Joseph*, par Saint Ephrem, poème inédit en dix livres (1887 ; pp. IV-265).

9[2]. — *Histoire complète de Joseph*, par Saint Ephrem, poème en douxe livres. Nouvelle édition, revue, corrigée, enrichie de variantes et d'un discours sur la translation du corps de Joseph par un auteur anonyme qui a abrégé celui de Banni (1) (1891 ; pp. XI-369).

10. — *Histoire Sainte*, en chaldéen vulgaire (1888 ; pp. 377).

11[1]. — *Histoire de Mar Jab-Alaha, Patriarche, et de Raban Sauma* (1888 ; pp. XII-187) (2).

11[2]. — *Histoire de Mar Jab-Alaha, Patriarche, et de Raban Sauma* : deuxième édition revue et corrigée (1895 ; pp. XV, 205) (3).

12. — *Histoire de Mar Jab-Alaha, de trois autres Patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens* (1895 : pp. XVI-574).

(1) Cf. mon *Catalogue de la bibliothèque Syro-Chaldéenne du couvent de N.-D. de Semences* (Rome ; *Angelicum*, 1929) p. 111 sq., cod. 308.

(2) Traduction française par J.-B. CHABOT, *Histoire de Mar-Jabalaha III, patriarche des Nestoriens (1281-1317) et du moine Rabban Çauma, ambassadeur du roi Argoun en Occident* (1287), traduite du syriaque et annotée... (Paris, Leroux, 1895 ; parue d'abord dans la *Revue de l'Orient latin* ; la préface est datée du 1 oct. 1893).

(3) Deux éditions anglaises parues presque en même temps : James A. MONTGOMERY, *The History of Yaballaha III, Nestorian Patriarch, and of his Vicar Bar Sauma, Mongol Ambassador to the Frankish Courts at the end of the thirteenth century*. Translated from the Syriac and annotated (New York, 1927) ; — E. A. WALLIS BUDGE, *The Monks of Ḳûblâi Khân emperor of China, or the history of the life and travels of Rabban Ṣâwmâ, envoy and plenipotentiary of the Mongol Khâns to the kings of Europe, and Markôs who as Mâr Yahballâhâ III became patriarch of the nestorian Church in Asia* (London ; 1928), Cette dernière traduction seule est complète. Cf. *Anal. Boll.* XLVII, 1929, p. 169-171.

13. — *Compendium Conciliorum oecumenicorum undecim* (1888 ; pp. IV-242).

Original latin anonyme, traduit en arabe, que Mar Joseph II de Diarbékir traduisit en chaldéen en 1693. Publié et remanié par M. Bedjan d'après un manuscrit de Khosrova, daté de 1713, et cru, à tort, unique [1].

14. — *Gregorii Barhebraei Chronicon syriacum* (1890 ; pp. VIII-606).

15. — *Acta Martyrum et Sanctorum* ; t. I (1890 ; pp. X-550).

16. — *Acta Martyrum et Sanctorum* ; t. II (1891 ; pp. XIII-688).

« Le tome II contient les Passions des martyrs Perses déjà publiées en grande partie dans Assemani. Mais M. Bedjan a singulièrement amélioré l'édition du célèbre Maronite, grâce à de nouveaux manuscrits qu'il a pu consulter ». (*Anal. Boll.* XIII, 1893, p. 77).

17. — *Acta Martyrum et Sanctorum* ; t. III (1892 ; pp. VIII-688).

Dans la préface M. Bedjan écrit : « Les deux tiers de ces pages paraissent pour la première fois. La piété, aussi bien que la littérature et l'histoire pourront puiser largement dans ces trésors nouveaux, que nous mettons à la portée de tous » (p. V).

18. — *Acta Martyrum et Sanctorum* ; t. IV (1894 ; pp. XV-668).

« Dans ce nouveau volume, nous donnons plus de quatre cents pages de textes inédits... Quant aux Vies déjà publiées par d'autres éditeurs, nous avons eu l'avantage d'en collationner une partie sur des manuscrits, et nous avons vocalisé l'ensemble de cette nouvelle collection... » (p. V).

[1] On en trouve des exemplaires, sous le titre de *Livre de la lampe brillante*, dans toutes les bibliothèques chaldéennes de la Mésopotamie : *N.-D. des Sem.* 178 (mon catalogue) ; *Kerkouk* 36 (item) ; *Séert* 71 ; *Mardin* 53 (A. Scher).

19. — *Acta Sanctorum et Martyrum*; t. V (1895; pp. XI-705).

Ce volume « a cet avantage sur ses aînés que les 704 pages qu'il contient ont été prises dans des manuscrits inédits, et elles paraissent pour la première fois... Nous ferons également remarquer que cette belle collection est presque totalement formée des Vies de Saints de l'Égypte, pays illustré par tant de vertus héroïques » (p. V). — Les *Analecta Bollandiana*, faisant observer que l'on ne peut pas parler strictement de textes inédits, puisque « la plupart de ces morceaux, à l'exception d'un ou deux, sont parfaitement connus par les documents originaux grecs depuis longtemps publiés », ajoutent aussitôt : « Il est vrai que nous ne sommes pas placés au même point de vue que le R. P. Bedjan : nous cherchons davantage l'intérêt historique, tandis qu'il est avant tout préoccupé de l'édification de ses lecteurs » (XIV, 1895, p. 207).

20. — *Acta Martyrum et Sanctorum*; t. VI (1896; p. XI-691).

Dans ce sixième volume les lecteurs « trouveront 530 pages qui paraissent pour la première fois » (p. V). — Après avoir analysé le contenu de ce volume, les *Analecta Bollandiana* écrivent : « En somme, l'apport hagiographique de ce sixième volume des *Acta Matyrum et Sanctorum* est assez mince. Il reste pourtant bien des pièces curieuses à publier et qui feraient connaître à l'Occident des personnages intéressants de l'Église orientale. Je sais bien que M. Bedjan écrit avant tout pour l'édification des chrétiens orientaux ; mais il y aurait un moyen aisé de concilier des intérêts qui ne sont opposés qu'en apparence. Nous souhaitons aussi que M. Bedjan donne plus d'extension et de précision aux introductions historiques et critiques qu'il met en tête de ses volumes » (XVI, 1897, p. 185).

21. — *Acta Martyrum et Sanctorum*; t. VII, seu *Paradisus Patrum* (1897; pp. XI-1019).

« Nous pouvons dire que le *Paradisus Patrum* paraît pour la première fois (en syriaque), car ce qui en a été publié, que nous sachions, n'est rien relativement à l'ensemble de l'ouvrage » (p. IX). — La recension des *Analecta Bollandiana* finit en ces termes, qui sont

un tribut bien mérité de reconnaissante admiration pour M. Bedjan : « Cette réserve faite, on ne pourra que remercier l'infatigable éditeur des documents nombreux et intéressants qu'il continue, avec une activité au-dessus de tout éloge, à fournir aux travailleurs » (XVII, 1898, p. 342) [1].

22. — *Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée* (1897 ; pp. VIII-598).

D'après un manuscrit en parchemin de St Pétersbourg daté de l'an 462 (p. IV).

23. — *Ethicon* seu *Moralia Gregorii Barhebraei* ; et *Liber Columbae* seu *Directorium Monachorum* (1898 ; pp. IX-18-606 ; [VII-18*-517 ; VII-IX, 519-606]).

24. — *Nomocanon*, seu *jus ecclesiasticum et civile. Gregorii Barhebraei* (1898 ; pp. XIII-551).

25. — *Liber Superiorum* seu *Historia monastica, auctore Thoma episcopo Margensi.* — *Liber fundatorum monasteriorum in regno Persarum et Arabum, auctore Isho-dnach* (connu aussi sous le nom de « Livre de la Chasteté »). — *Homiliae Mar Narsetis in Ioseph* [2]. — *Documenta Patrum de quibusdam verae fidei dogmatibus* (1901 ; pp. XV-711).

26. — *S. Martyrii, qui est Sahdona, quae supersunt omnia.* — *Homiliae* (undecim) *Mar Iacobi Sarugensis de Iesu et Maria.* — *Textus selecti S. Ephraemi, Palladii Hierapoleos et S. Ioannis Chrysostomi de purgatorio* (1902 ; pp. XXI-874).

« Notre nouvelle publication porte à la connaissance du public 750 pages inédites du VI[e] et du VII[e] siècle » (p. XX).

27. — *Homiliae* (sexaginta septem) *S. Isaaci Syri Antiocheni* (1903 ; pp. XXII-885).

28. — *Mois de Marie* (ou Mois des Roses : Mai) en néo-araméen (1904 ; pp. XV-386).

[1] Pour connaître le contenu de ces sept volumes il est indispensable de consulter I. Guidi, *Indice agiografico degli « Acta Martyrum et Sanctorum » del P. Bedjan ; Rendiconti della reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche.* Ser. V, vol. XXVIII, 1909, p. 207-229.

[2] Voir rectification dans *Homiliae Iacobi Sarug.* V (1910) p. xviii sq. (14*).

29. — *Homiliae selectae* (32) *Mar Iacobi Sarugensis ;* t. I (1905 ; pp. XVII-839). — En appendice : I. *Theophania divina d'Eusèbe de Césarée :* quelques articles sur l'Église et sur les Apôtres, principalement sur S. Pierre. — II. *Theophania divina d'Eusèbe de Césarée :* quelques articles sur les prophéties de N.-S. sur la ruine de Jérusalem. — Les 18 premiers chapitres du septième livre *De Bello Iudaico de Josèphe* sur la dernière ruine de Jérusalem.

« Je donne aujourd'hui dans ce premier volume une importante collection de trente-deux homélies bien choisies et toutes inédites, à l'exception d'une seule... Je dis que ces trente-deux homélies sont choisies... (convenant) à la fin que je me suis proposée, l'instruction du clergé et des fidèles dans le dogme, la morale et la piété. Les orientalistes y trouveront également le style le plus beau et le plus correct » (p. IX).

30. — *Homiliae selectae* (33-70) *Mar Iacobi Sarugensis ;* t. II (1906 ; pp. XVIII-892).

Ce second volume « contient 38 homélies inédites. Je dis 38, car je compte pour une seule l'homélie sur la Passion, longue cependant de 164 pages, et divisée en huit paragraphes, un pour chaque jour de la Semaine-Sainte » (p. V).

31. — *Homiliae selectae* 71-107) *Mar Iacobi Sarugensis ;* t. III (1907 ; pp. XIV-914).

De ces homélies six ont été déjà publiées, « les trente autres homélies, qui forment 755 pages, paraissent pour la première fois » (p. X).

En parlant de ce IIIe tome des homélies de Jacques de Saroug un recenseur A. M. écrivit dans les *Annales de la Congr. de la Mission* : « Nous voyons avec plaisir qu'en tête de chacun de ses volumes, M. Bedjan met maintenant une étude historique et critique. Il nous reste cependant un regret que nous allons exprimer. Disons que ce regret est tout à fait relatif, car on ne peut demander aux forces d'un seul homme plus que n'a fait M. Bedjan. Mais combien nous regrettons qu'auprès de lui le savant orientaliste n'ait pas eu un collaborateur, avec le concours duquel il eût pu accompagner de notes histo-

riques plus fréquentes et d'une traduction latine en regard du texte, les documents de langue chaldéenne qu'il a publiés. L'utilisation de ces précieuses publications sur la liturgie, l'histoire, la législation religieuse et civile, etc. eût été aussitôt immensément facilitée ; leur valeur eût été décuplée » (LXXII, 1907, p. .43).

En remerciant de l'envoi du 3e volume de Jacques de Saroug, Mgr Stéphane Djibri, en ce temps Archevêque de Nisibe et Vicaire patriarcal chaldéen — c'est aujourd'hui le digne Archevêque de Kerkouk — écrivit entre autres : « Merci donc, mon R. Père, au nom de notre nation chaldéenne et au nom de toutes les nations araméennes, qui célèbrent à l'envi vos louanges et votre zèle pour la propagation des richesses de la littérature de nos Pères ». (*Annales* LXXIII, 1908. p. 544).

32. — *Homiliae selectae* (108-146) *Mar Iacobi Sarugensis* : t. IV, 1908 : pp. XIV-916).

« Des homélies qui remplissent ces pages, une seule est rééditée, l'homélie sur " le Char symbolique de la vision d' Ézéchiel ", les 38 autres paraissent pour la première fois » (p. V). « J'ai confiance que si l'histoire et la connaissance des écrivains et de la littérature syriaques y gagnent quelques bonnes pages, la piété aussi y trouvera un aliment de plus ; ce sera là la meilleure récompense pour celui qui écrit ces lignes et présente au public ce nouveau volume, fruit de son long travail » (p. XIV).

33. — *Mar Isaacus Ninivita, de perfectione religiosa* (1909 ; pp. XVIII-646).

Un Chaldéen de Mossoul écrivit à l'éditeur : « Cette œuvre est une des plus remarquables que vous ayez publiées ; je vous en exprime toutes mes félicitations » (p. VII). — Le R. P. Connolly loua l'exactitude de l'édition, due au fait que M. Bedjan avait recherché les meilleurs manuscrits : « Fr. Bedjan has had at his disposal, besides the best known Western MSS, several brought from Eastern libraries and hitherto out of reach of European scholars ». (*Journal of theol. Studies* XI, 1910, p. 315).

34[1]. — *Nestorius, Le livre d' Héraclide de Damas* (1910 ; pp. XL-634).

34*. — *Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas*, traduit en français par F. Nau..., avec le concours du R. P. Bedjan et de M. Brière; suivi du texte grec des trois homélies de Nestorius sur les tentations de Notre-Seigneur, et de trois appendices (1910; pp. XXIX-404).

35. — *Homiliae selectae* (147-195) *Mar Iacobi Sarugensis*; t. V (1910; pp. XIX-905).

Ce volume « contient 49 homélies, dont une seule, page 180, est une réédition; les 48 autres paraissent toutes pour la première fois » (p. VIII). — A propos de ce volume F. Nau eut bien raison d'écrire: « Quarante-huit (homélies) sont éditées pour la première fois, d'après des manuscrits de Londres, de Mardin, de Mossul, d' Oxford, de Paris et de Rome. C'est miracle de voir l'auteur, soutenu par son amour de l' Église, qu'il veut orner de nouvelles couronnes, réunir les documents, les transcrire, les interpréter par une vocalisation toute personnelle, et corriger avec tant de soins de multiples épreuves... En somme, ces éditions, données avec tant de peines et de soins par le R. P. Bedjan, seront utiles à l'historien et au philologue, mais contribueront surtout à instruire et à édifier ses compatriotes, les prêtres chaldéens, auxquels il a dévoué sa vie ». (*Rev. de l' Or. chrét.* XVI, 1911. p. 107-108).

36. — *Vies des Saints* (1912; pp. XI-687). Quelques cent trente petites biographies de Saints d'Orient et d'Occident, anciens et modernes, pouvant servir de lecture spirituelle (1).

(1) En 1905, pendant que le premier volume des Homélies de Jacques de Saroug était sous presse, les éditeurs publièrent pour la propagande « *La Liste des plus belles éditions syriaques et néo-araméennes publiées par* P. Bedjan, *prêtre de la Mission* (*Lazariste. Paris, rue de Sèvres, 95*), *et exécutées par la célèbre imprimerie* W. Drugulin. *Propriétaires: Me Élisabeth Drugulin, née Krug v. Nidda, et M. le Docteur Jean Baensh-Drugulin. Sous la surveillance de son savant directeur M. le Docteur Maurice Chamizer de Leipzig* » (8 pages).

En 1908 parut, également par les soins des éditeurs, à l'occasion du LXX anniversaire de M. Bedjan: « *La Couronne d'or. Choix de 70 apophthegmes tirés des publications syriaques et néo-araméennes éditées avec les plus grands soins et aux frais de M. Paul Bedjan prêtre de la Mission* (*Laza-*

Dans une lettre collective, datée d' Ourmiah 27 sept. 1909, les curés des diocèses d' Ourmiah et de Salmas, réunis pour la retraite annuelle, remercièrent M. Bedjan de ses publications chaldéennes : « Vous le savez bien, dirent-ils, nous n'avions de livres ni pour lire ni à faire lire dans nos écoles ; mais, grâces à vous, maintenant les schismatiques ont besoin de nous, comme autrefois nous avions besoin d'eux. Aussi ne pourrons-nous jamais oublier le service que vous avez rendu à notre nation tout entière ; vos livres y perpétueront votre mémoire dans les siècles des siècles ». (*Annales* LXXV. 1910, p. 334). Ils le supplièrent ensuite d'éditer une bible en chaldéen vulgaire, pour laquelle ils dépendent encore des protestants.

C'est à cette grande œuvre que M. Bedjan consacrait ses dernières années, attristées par le massacre de ses compatriotes chaldéens à Ourmiah et par une faiblesse croissante de la vue. Nous en avons deux témoignages indépendants, qu'il convient de citer ici.

M. F. Combaluzier, secrétaire géneral de la Congrégation de la Mission à Paris, écrit : « Il laissa manuscrite une traduction, en chaldéen moderne, du Nouveau Testament, que les circonstances n'ont malheureusement pas encore permis d'éditer et qui fut le suprême et important travail de ses neuf dernières années » [1].

Plus explicite et circonstancié est le témoignage de M. le Prof. A. Rücker, qui a connu intimement en ces années M. P. Bedjan, résidant depuis 1902 à Cologne : « Pendant les dernières années de sa vie, M. Bedjan s'occupait d'un ouvrage qui devait couronner l'œuvre de son existence au service de l' Église chaldéenne, à savoir d'une traduction en néo-syriaque de toute l'Écriture Sainte avec notes explicatives. Par suite des maux de son grand âge, surtout à cause de l'affaiblissement de sa vue, il n'avançait que lentement ; il put cependant,

riste), Consulteur de la s. Congrégation de la Propagande, à l'occasion du soixante-dixième anniversaire de sa naissance, le 27 novembre 1908. Hommage d'affection et d'admiration de la maison Drugulin à Leipzig » (édition de luxe ; pp. 150).

[1] *Dict. d' Hist. et de Géogr. eccl.* t. VII, 1934, p. 411.

peu avant son décès, achever l'ouvrage, qui attend maintenant pour être imprimé, qu'il se trouve un mécène se chargeant, des frais d'impression » (1).

Rome, Angelicum, 15 juillet 1943.

J.-M. Vosté, O. P.

DOCUMENTS

DES ARCHIVES DE LA CONGRÉGATION ORIENTALE

I.

[30 nov. 1883]

Le Cardinal Préfet de la Propagande communique à M. Fiat, Supérieur Général des Lazaristes, que l'édition du bréviaire chaldéen est permise comme œuvre scientifique ou littéraire.

Congr. Or. *Lettere e decreti* t. 16, 1883, f. 555v-556r (2).

[f. 555v] Nella generale adunanza dei 27 cadente Novembre questa Sacra Congregazione di Propaganda per gli Affari Orientali ha preso ad esame il noto progetto del suo religioso Signor D. Paolo Bedjan sulla stampa del Breviario Caldeo ed ha adottato le seguenti risoluzioni, che il S. Padre si è degnato confermare. La Sacra Congregazione va ad accordare un permesso esplicito per la stampa del Breviario in discorso come opera scientifica o letteraria; vuole però la medesima Sacra Congregazione: 1° che in antecedenza il Signor Bedjan la sottoponga alla revisione del Signor Abbate Martin, e che invii le prove di stampa di ciascun foglio alla Propaganda; — 2° che indichi la

(1) « In den letzten Lebensjahren beschäftigte ihn ein Arbeit, die sein Lebenswerk für die chaldäische Kirche krönen sollte : eine neusyrische Übersetzung der ganzen hl. Schrift mit erläuternden Anmerkungen. Infolge der Beschwerden seines hohen Alters, zumal der Schwächung des Augenlichtes kam er nur langsam vorwärts, doch konnte er kurz vor seinem Hinscheiden das Werk abschliessen, das nun des Druckes harrt, bis sich ein Mäcen findet der die Druckkosten übernimmt ». (*Oriens. Christ.* N. S. X-XI, 1920-21 [paru en 1923] p. 150).

(2) Cf. traduction française dans les *Annales de la Congr. de la Mission* XLIX, 1884, p. 15.

serie degli officii che s'inseriranno nella divisata edizione, nonchè i nomi [f. 556r] degli autori e dottori da cui si traggono le orazioni, lezioni etc.; — 3° che nulla vi si ometta secondo il parere del P. Ciasca, all'infuori delle parti continenti qualche errore o scurrilità; — 4° che in un appendice o nella prefazione, atteso il carattere scientifico dell'opera, si enumerino le omissioni e i cambiamenti fatti; — 5° che nella prefazione stessa si esprima che l'opera è stata permessa in quanto è una pubblicazione scientifica.

Mentre mi reco a premura di comunicarle le surreferite risoluzioni, attenderò dalla P. V. opportuno riscontro....

II.

[5 avril 1884]

Le Patriarche Chaldéen, Mgr Élie Abolionan, est invité à prêter son concours à l'édition liturgique du bréviaire chaldéen, et d'envoyer à Rome les parties déjà révisées.

Congr. Or. *Lettere e decreti* t. 17, 1884, f. 152v-153v.

Ex Amplitudinis Tuae litteris ad me datis die 16 Februarii p. p. dolenter Sacra haec Congregatio deprehendit R. D. Paulum Bedjan absque praevio tui consensu manus admovisse ad publicationem codicum chaldaici Breviarii. Quapropter totum huiusmodi negotium ad examen revocatum est in generali conventu diei 31 Martii nuper elapsi, et noviter deductis sedulo perpensis quae sequuntur resolutiones prodierunt, quas SS.mus D. N. adprobare dignatus est.

In primis autem Amplitudinem Tuam tutam esse velim, Sanctam Sedem cui ius est librorum liturgicorum publicationi advigilandi, facultate R. D. Bedjan concessa nullam voluisse tibi iniuriam irrogare, perinde ac si liturgica eiusdem Breviarii editio, te inaudito, fieri vellet, multoque minus, ut per eam foveretur separatio Chaldaeorum Persarum a Mesopotamenis: quod memoratae facultatis tenor et conditiones satis ostendunt. Re quidem vera [f. 153r] Sacerdoti praedicto venia tantummodo concessa est edendi in lucem Breviarium chaldaicum tamquam opus scientificum seu litterarium. Cautum proinde fuerat, ut indicaretur series officiorum quae in opere comprehenderentur, nec non nomina auctorum seu Doctorum ex quibus lectiones desumptae fuissent. Statutum praeterea fuerat quod nihil omitteretur praeter ea, in quibus error aliquis vel scurrilitas continetur, quodque

in appendice vel praefatione omissiones vel immutationes numerarentur. Ex iis omnibus ipse colliges de editione pure et simpliciter scientifico-litteraria unice actum fuisse, de cuius utilitate nemo est qui ambigat, sive prae oculis habeatur scientia, seu historia aut litteratura chaldaica; sive conservatio codicum quibus Breviarium ipsum conflatur; sive demum consideretur eamdem editionem valde aptam futuram fuisse ad viam editioni liturgicae ab Episcopatu chaldaici ritus concinnandae sternendam. Verumtamen de liturgica editione erit modo agendum. Proinde Amplitudo Tua festinet Romam mittere codices, quos in promptu habere Sacra haec Congregatio libenter audivit. eosque mittat saltem ex parte (si omnium revisio nondum esset penitus absoluta) cum uno vel altero idoneo ecclesiastico viro, etiam, si lubet, e coetu episcopali, ex. gr. R. P. D. Khayyath; qui, interveniente Romanorum theologorum opera, Breviarii editionem procurent, probatissimo Europae typographo committendam. [f. 153v] Id vero quo citius fieri potest Amplitudo Tua praestet, ne attentis circumstantiis R. D. Bedjan eo se adactum sentiat, ut impetrata iampridem venia utendum sibi esse existimet.

Amplitudinem Tuam rogo, ut hisce meis litteris, quo citius fieri potest, rescribere velit.

III.

[5 avril 1884]

Les résolutions de la plénière du 31 mars 1884 au sujet du bréviaire chaldéen sont communiquées à Mgr H. Altmayer, Délégué Apostolique de Mésopotamie. chargé de remettre la lettre précédente dans les mains de son destinataire.

Congr. Or. *Lettere e decreti,* t. 17, 1884, f. 556r.

[f. 556r] In generali conventu huius Sacrae Congregationis de Propaganda Fide pro Negotiis Orientalibus habita die 31 Martii nuper elapsi negotium de chaldaici Breviarii typis impressione, iampridem a R. D. Paulo Bedjan eidem Sacrae Congregationi propositum denuo ad examen est revocatum, et iis quae Amplitudo Tua retulit litteris ad me datis die 28 Februarii pr. p. caeterisque aliunde deductis sedulo perpensis, recedendum censuit a proposito editionis Breviarii Chaldaici dumtaxat scientificae, ac destinatae ad viam editioni liturgicae ab Episcopatu chaldaici ritus concinnandae sternendam. Curandam vero statuit editionem liturgicam, ita quidem ut primarias operis

partes habeat R. P. D. Patriarcha, secundarias R. D. Bedjan, qui deinde sub dependentia ac directione Sacrae huius Congregationis opus ipsum typis mandabit.

Quae ad exsecutionem pertinent Amplitudo Tua perlegere poterit in adnexa mea hodierna epistola ad R. P. D. Patriarcham data, quamque postea eidem transmittas rogo...

IV.

[21 janvier 1885]

Mgr le Secrétaire de la Propagande à Mgr Khayyath.

Méthode à suivre dans la révision du bréviaire chaldéen. **M.** Bedjan examinera d'abord les fascicules envoyés par le Patriarche, **Mgr** Khayyath ensuite. En cas de désaccord, ils devront soumettre leurs difficultés au Cardinal Préfet.

CONGR. OR. *(Lettere e decreti). Biglietti di Mons. Segr.* t. 18, 1885, f. 42ᵛ-43ʳ.

[f. 42ᵛ] In riscontro al pregiato foglio di V. S. R. in data 13 volgente Gennaio il sottoscritto Segretario d'intelligenza coll'Eñio Sign. Card. Prefetto si reca a premura di parteciparle che per la correzione dei codici del Breviario caldeo si ravvisa espediente seguire il seguente modo pratico. La V. S. consegnerà i quaderni di detti codici al Rev. Sign. Bedjan il quale li esaminerà e man mano li rimetterà, colle modificazioni che giudicasse necessarie ed opportune, alla S. V. per un secondo esame. Ciò posto due ipotesi possono farsi [f. 43ʳ] cioè 1° che V. S. e il Sign. Bedjan siano perfettamente d'accordo su tutto; 2° che esista divergenza di parere su qualche punto per difficoltà teologiche, liturgiche, letterarie o di altro genere. Nella prima ipotesi si verranno rimettendo i quaderni riveduti e corretti de comune accordo fra Lei ed il suddetto Religioso allo scrivente per essere sottoposti all'Eñio Sign. Card. Prefetto. Nella seconda ipotesi, qualora dopo di avere conferito insieme non riescano ad accordarsi, verranno esposte con chiarezza, man mano che insorgono, le difficoltà, classificandole in separati fogli, secondo la loro natura e manifestando separatamente il loro savio parere sul modo di risolverle. Il tutto poi dal sottoscritto si sottoporrà al giudizio del sullodato Eñio Sign. Card. Prefetto.

Dopo...

— Même lettre, même jour, à M. P. Bedjan, Rome.

V.

[10 mars 1885]

Mgr. le Secrétaire de la Propagande à Mgr Khayyath.

Puisque M. Bedjan est sur le point de rentrer à Paris, Mgr Khayyath sera dorénavant premier réviseur, M. Bedjan second. L'imprimatur sera donné sur le Nihil obstat unanime des deux.

Congr. Or. *(Lettere e decreti). Biglietti di Mons. Segr.* t. 18, 1885, f. 144r.

[f. 144r] Essendo il Sign. D. Paolo Bedjan sul punto di fare ritorno a Parigi, l'Emo Sign. Card. Prefetto di Propaganda, derogando in parte a quanto erasi stabilito con lettera diretta a V. S. Revma ed al sullodato sacerdote in data 21 genn. p. p. in ordine al modo pratico da seguirsi da loro nella revisione del Breviario caldaico, non ha difficoltà di aderire al progetto fra loro concretato, che cioè d'ora innanzi V. S. corregga per prima i codici che si attendono dalla Mesopotamia: che quindi Ella li spedisca a quel religioso per la seconda revisione; che questi comunichi alla S. V. le osservazioni che crederà opportune, e che qualora non riescano a porsi d'accordo su qualche questione, questa si esponga a Sua Eminenza a tenore della precitata lettera. Sua Eminenza poi si riserva di accordare l'*Imprimatur,* allorchè tutta l'opera sarà, come si è esposto, riveduta e corretta, e tanto V. S. quanto il Sign. Bedjan Le avranno dichiarato per iscritto che in essa *Nihil obstat* alla pubblicazione, sia in ordine alla fede, sia in ordine alla morale, sia in ordine al rito.

Il sottoscritto Segretario della predetta S. C. d'intelligenza collo stesso Emo Prefetto, reca ciò a notizia di V. S. per sua opportuna norma ed in riscontro al foglio dei 4 volgente marzo di Lei diretto all'Eminenza Sua, ed intanto...

VI.

[10 mars 1885]

Le Cardinal Préfet de la Propagande à M. Fiat, Supérieur Général des Lazaristes. Il lui expose les conditions de révision et de publication, et la part que la Congrégation prendra dans les dépenses. Beau témoignage rendu à M. Bedjan.

Congr. Or. *Lettere e decreti* t. 18, 1885, f. 214^{r}-215^{r}.

[f. 214^{r}] Porgitore della presente sarà il suo religioso Sign. D. Paolo Bedjan, il quale fa ritorno a Parigi [f. 214^{v}] dopo di avere corretto unitamente a Mgr Khayyath, Arcivescovo caldeo di Diarbekir, quella parte dei manoscritti del Breviario caldaico, che finora fu inviata dal Rm̃o Mgr Abolionan Patriarca caldeo, e di avere stabilito con quel Prelato le basi relative al modo da tenersi nella revisione degli altri manoscritti che si attendono dalla Mesopotamia.

Quanto al lavoro compiuto ho il piacere di partecipare a V. S. R. che il Sign. Bedjan e Mgr Khayyath mercè la reciproca condiscendenza si sono messi d'accordo su tutto; cosa che ci fa sperare altrettanto per quello che resta a compiersi. In ordine a questo poi si è fra loro convenuto, che, giunti che saranno i manoscritti, Mgr Khayyath li esaminerà e correggerà per primo, quindi li spedirà al Sign. Bedjan per una seconda revisione. Questi invierà le sue osservazioni a Mgr Khayyath, e qualora non riescano a porsi d'accordo su qualche questione me la esporranno a tenore di ciò che fu scritto ad entrambi da Mgr Segretario in data 21 Gennaio p. p. Io non mi oppongo all'esecuzione di tale combinazione. Allorchè il Sign. Bedjan avrà finito il suo lavoro V. S. *prima che si imprima l'ultimo foglio* avrà la bontà di darmi relazione di tutto, ed io, sulla dichiarazione scritta di Mgr Khayyath e del Sign. Bedjan che in tutta l'opera *Nihil obstat* alla sua pubblicazione sia in ordine alla fede, sia in ordine alla morale, sia in ordine al rito, Le invierò l'*Imprimatur*.

Rapporto ai caratteri o tipi ed al formato [f. 215^{r}] dei volumi, si lascia al Sign. Bedjan di regolarsi secondo i fondi pecuniarii che avrà: solo dovrà egli avere in vista che riesca un'edizione conveniente.

Circa la spesa occurrente si è convenuto con lo stesso suo Religioso, che questa Sacra Congregazione concorrerà fino alla somma di fr. *18 mila,* che Le invierò a rate man mano che Ella me ne indicherà il bisogno, egli poi penserà a tutto il resto.

Allorchè poi l'opera sarà stampata, si dovrà inviare a questa Sacra Congregazione almeno la metà delle copie, nonchè tutti i manoscritti relativi che saranno conservati nell'archivio della stessa S. Congregazione.

Nel dar termine a questa mia non voglio tralasciare di dire a V. S. una parola di encomio pel sullodato suo religioso Sign. Bedjan che con abnegazione si consacra al bene della Chiesa caldea e che

col suo modesto e arendevole carattere ha contribuito non poco a buon esito dell'opera, che omai può dirsi quasi condotta in porto. Lo raccomando quindi alla sua benevolenza...

VII.

Rapport sur la liturgie chaldéenne par M. Paul Bedjan

[Joint à une lettre du 17 mai 1889]

M. Bedjan, ayant été invité par le Cardinal Préfet de la Propagande à donner son avis sur le *Missel Chaldéen* révisé par le Patriarche de Mossoul, envoya un rapport très détaillé (19 pages gr.), dont on extrait ici *quelques passages typiques*.

Congr. Or. *Scritt. rif. Caldei,* 1891-1892; R. O. 17 nov. 1891 N. 5. Ser. 1, n. 22. *Rubrica: Messale Caldeo;* doc. 52.

[p. 1] Pour examiner le Manuscrit de Mossoul qui contient la liturgie chaldéenne, je me suis servi de la Messe imprimée à Ourmiah ([1]), du Missel complet manuscrit de la bibliothèque Borgiana de Rome, et d'un manuscrit de Missel Nestorien, que j'ai fait venir de Perse, exprès pour faire ce travail le plus consciencieusement possible. J'ai consulté le savant Assemani, et j'ai attentivement étudié Renaudot t. II, 566-648. Dans ce dernier ouvrage il y a plusieurs inexactitudes même très graves, soit dans la traduction du texte, soit dans ses appréciations, soit enfin dans les thèses qu'il soutient sur les usages des Nestoriens [p. 2] modernes. C'est donc bien à raison qu'Assemani dit de lui: « quum excusare Nestorianos conatur, Aethiopem dealbare mihi videtur ». (*B. O.* III, 2, p. CCCII, n. 5).

Pour mettre un peu d'ordre dans ce travail, je le diviserai par paragraphes...

§ 1. — *Le Manuscrit de Mossoul* ([2]).

Ce Manuscrit n'est qu'un simple cahier qui ne contient que l'Ordinaire et le Canon de la Messe dite des Apôtres, la grand'Messe, la seconde et la troisième messes. Et c'est tout...

([1]) En 1876. « Elle a été copiée, à ce qui me semble, sur l'édition de Rome de 1767 » *(ibid.)*.

([2]) M. Bedjan parle proprement ici du contenu et de l'ordre du missel, tel qu'il le conçoit.

Pour entreprendre... l'édition du missel chaldéen, il me faut l'avoir en entier. Si l'on veut faire ce manuscrit, je me permettrai de soumettre à l'autorité les observations suivantes :

1° Qu'il soit conforme en tous points au bréviaire déjà édité, tant pour l'ordre et la méthode que pour les paroles....

2° Qu'on fasse un meilleur choix des Évangiles et des Épîtres...

3° Il serait nécessaire de mettre dans le missel les leçons [p. 3] qui se lisent pendant la messe immédiatement avant l'épître, en suivant l'ordre des épîtres et des évangiles de chaque jour et de chaque fête. Il y aurait alors un missel complet.

4° Il est à souhaiter qu'on insère dans le missel des leçons prises dans les livres deutérocanoniques, qu'on vient de publier dans la bible des RR. Pères Dominicains de Mossoul.

5° L'Ordinaire de la messe devra être placé au milieu du volume...

Ainsi donc, l'impression du seul Ordinaire de la messe avec le canon (contenu du manuscrit de Mossoul), sans tout le corps du missel, ne serait qu'une simple brochure, par conséquent, un travail inutile.

§ II. *Les Messes seconde et troisième.*

Les Messes dites seconde et troisième ne sont autre chose que les messes de Théodore de Mopsueste et de Nestorius, qui ont été traduites du grec en syriaque, et introduites parmi les Nestoriens après leur séparation d'avec l'Église catholique. J'ai entre les mains les preuves les plus évidentes qu'elles sont de ces deux hérésiarques... Elles doivent être entièrement retranchées du missel pour les raisons suivantes :

[p. 4] 1° Elles sont l'œuvre de deux hérésiarques qui ont été publiquement condamnés par les conciles (1) œcuméniques d'Éphèse et de Constantinople. Naturellement il est odieux de profaner, pour ainsi dire, l'action la plus sainte par des compositions d'une pareille provenance.

(D'autres raisons suivent au nombre de *sept;* la dernière qui regarde la *doctrine,* est particulièrement développée, pp. 5-8)

[p. 9] § III. — *La Messe des Apôtres.*

Cette liturgie est très ancienne ; elle remonte au temps des apôtres, tout le monde est d'accord sur ce point. Mais il est certain qu'elle a dû être retranchée (2) et augmentée par les Nestoriens, puisqu'elle.

(1) Le manuscrit porte « conseils » ; faute de copiste.

(2) Ne faut-il pas lire : « retouchée » ?

porte des prières composées par Narsaï, l'hérétique du cinquième siècle. On les trouve dans le manuscrit de Mossoul, moins le nom de l'auteur qu'on a eu soin d'effacer.

Autrefois on disait la messe moins souvent que de nos jours, et on l'entourait d'une plus grande solennité, c'est pourquoi on ne distinguait pas la grand'messe de la messe basse. Le cahier de Mossoul établit avec raison cette distinction, qui est une vraie nécessité dans les usages actuels de l'Église; seulement il me semble qu'on a, peut-être par mégarde, laissé dans la messe basse, des cérémonies trop peu pratiques pour l'usage quotidien. Je vais les signaler, en priant de les supprimer.

(Suivent en *neuf* paragraphes les suppressions à faire, p. 9-10; je copie le 3ᵉ paragraphe qui est latinisant...)

3° Pag. 8, on prescrit des cérémonies pour la lecture de l'Évangile qui supposent la forme des églises nestoriennes et [p. 10] la solennité de la grand'messe; ce qui n'est pas pratique pour tous les jours, et les églises d'aujourd'hui ont plutôt la forme latine. Les fidèles aiment à voir le prêtre à l'autel; il serait trop maladroit de nos jours de vouloir fermer le sanctuaire.

[p. 11] § IV. — *Dans le cahier de Mossoul on a retranché des choses qui existent dans le missel imprimé à Rome et qui sont encore en usage.*

1° Le *Confiteor* qui se récite au bas de l'autel après l'Offertoire et avant le Credo.

2° Une prière à la sainte Vierge qui existe cependant, même chez les Nestoriens.

3° La génuflexion qui se fait pendant le *Credo* n'y est pas marquée.

4° L'*Agnus Dei* et le *Domine non sum dignus* avec la cérémonie de la petite élévation qu'ils accompagnent.

5° L'Évangile de s. Jean à la fin de la messe.

Ces usages si vénérables, adoptés de l'Église Mère depuis la conversion des Chaldéens, sont supprimés, tandisque les liturgies des hérésiarques sont introduites dans le Missel, et les compositions de l'hérétique Narsaï insérées dans la Messe des Apôtres!!!...

§ V. — *Dans le cahier de Mossoul, bien des choses sont changées, et elles ne s'accordent nullement avec les usages suivis et imprimés dans le missel édité à Rome* (p. 11-13).

§ VI. — *Dans le cahier de Mossoul, il y a bien des choses incompatibles avec la discipline adoptée depuis la réunion des Chaldéens*

à l'Église Romaine, et avec les usages universellement établis dans le monde catholique.

1° Page 30 il est dit: « *il perce un trou avec son pouce à l'endroit qui a été trempé avec le sang pour figurer la plaie du côté du Sauveur* ». Cette action a été condamnée et défendue par le concile de Diamper; je ne la trouve pas hérétique, mais impraticable avec les hosties dont on se sert aujourd'hui, et qu'il faut maintenir à tout prix par respect pour les augustes mystères. Elle était facile avec le gros morceau de pain dont on se servait autrefois.

2° Page 32: « *le prêtre rompt le corps (et il trempe les parcelles avec le sang pour les communiants)* ». Ceci ne se trouve pas dans le missel de Rome ni dans celui des Nestoriens, et cet usage n'a jamais existé depuis la conversion des Chaldéens. Quoiqu'on ait mis ce passage entre parenthèses, il est très dangereux de le faire figurer dans le missel; il faut le supprimer. Je dis la même chose d'une phrase semblable qui se trouve à la p. 38; on y ajoute que les communiants reçoivent la sainte hostie *debout,* ce qui est contraire à l'usage universel de l'Église entière.

3° Page 51, à la grand'messe il est dit: « *que le prêtre prend la main du diacre pour la mettre sur le calice en lui disant* etc. ». Cette rubrique regarde la communion sous l'espèce du vin que le diacre, chez les Nestoriens, administre encore aujourd'hui aux fidèles. Le cahier de Mossoul, [p. 15] au même endroit ajoute: « *que s'il y a des prêtres et des ministres (= diacres) qui veulent communier, le célébrant ne boira pas tout le calice du sang, mais il en laissera pour les en faire boire* ». Ceci n'a jamais été pratiqué parmi les catholiques; l'autorité supérieure n'admettra pas une pareille innovation, après plus de deux cents ans d'usage contraire, j'en suis sûr.

(Suivent trois autres critiques des inclinations, ablutions et génuflexions).

[p. 16] § VII. — *Dans le cahier de Mossoul, il y a des rubriques inintelligibles, et quoique beaucoup plus étendues que celles des Nestoriens, elles sont très incomplètes.*

(Inintelligibles pour qui n'est pas du rit, *transeat.* Voici les rubriques omises d'après notre critique latinisant).

3° On ne dit rien des doigts du célébrant qui doivent rester liés après la consécration; cependant cela existe.

4° On ne fait pas mention de la sonnette, dont l'usage existe.

5° On ne parle pas du ciboire ni de la réserve, qui sont parfaitement en usage, ni du tabernacle.

[p. 17] 6° Pas un mot du corporal, dont cependant on se sert, ni de la pale, ni des nappes.

7° La communion en dehors de la messe, le viatique, la communion des malades, le surplis.... on n'en parle pas; cependant toutes ces pratiques existent.

8° Les prières de la préparation et celles de l'action de grâces existent dans le missel imprimé à Rome, et elles ne se trouvent pas dans le cahier de Mossoul, ni les prières que le servant doit réciter...

9° Une partie des paroles de la consécration est en majuscules, et l'autre partie en types ordinaires; c'est un inconvénient grave.

10° Je crois, si je ne me trompe, (qu') on insinue l'usage de la chape pour la messe; il ne faudrait pas rendre cela obligatoire; on est si bien habitué à la chasuble! Où se procurer tant de chapes?... Dans tous ces petits détails, on se sépare trop de l'Église Mère; c'est un vrai malheur... Les usages établis (Bedjan désigne ainsi les latinismes) sont des chaînes précieuses qui attachent l'univers entier au Siège de Saint Pierre. Il faut les maintenir....

[p. 18] § VIII. *Quelques inexactitudes, ou au moins quelques doutes, sur certains termes qui se trouvent dans ces liturgies* (p. 18).

[p. 19] *Conclusion.*

1° Retrancher les messes de Théodore et de Nestorius, appelées la seconde et la troisième liturgie.

2° Maintenir la distinction entre la grand'messe et la messe basse...

3° Étudier de nouveau la messe dite des apôtres, en tenant compte des observations ci-dessus...

VIII.

Votum du P. Augustin Ciasca o. e. s. a.

[10 mars 1890]

Le 31 déc. 1889 le Secrétaire de la Propagande envoya au P. A. Ciasca le *Rapport* précédent *sur la liturgie chaldéenne,* avec une lettre de Mgr Cl. J. David relative à la même question, et l'invita à donner son « votum ». Le P. Ciasca répondit le 10 mars 1890 (18 pages gr.). Le 4 mai suivant, ayant reçu le missel du Patriarche Chaldéen, il y ajouta quelques observations d'ordre doctrinal. Nous extrayons quelques passages de ces documents.

CONGR. OR. *Scritt. rif. Caldei,* 1890-1892; R. O. 17 nov. 1891; N. 5. Ser. 1, n. 22. *Rubrica: Messale Caldeo;* doc. 69; 75-76.

(Après s'être excusé du retard involontaire de sa réponse, le P. Ciasca continue). [p. 1] Due sono le questioni, sulle quali V. E. Rm̃a si degna domandare il mio umile parere: 1° di vedere se dal citato rapporto sia possibile estrarre gli errori più salienti che il Sign. Bedjan afferma contenersi nel manoscritto patriarcale; 2° di significare se e come convenga rispondere a Mons. David, del quale mi accluse una lettera sull'argomento. (Le 2° point ne nous intéresse pas).

[p. 2] ... Innanzi tutto, però, credo opportuno di ricordare i due principii, stabiliti ed inculcati in ogni tempo dalla S. Sede, secondo i quali dovrebbe eseguirsi la correzione ed emendazione dei libri liturgici orientali. Essi sono: 1° Conservare e restituire, se per avventura fosse stato alterato, l'antico rito; 2° Emendarlo e purgarlo dagli errori introdottivi in tempi posteriori, contro la sana dottrina dommatica e morale.

Con questi due canoni avanti agli occhi, ho scrupolosamente esaminato il citato rapporto del Sign. Bedjan, e n'esprimo l'umile avviso, seguendo l'ordine medesimo tenuto dall'ottimo Lazzarista.

§ I.

2. In questo numero egli vorrebbe fare [p. 3] una scelta migliore degli Evangeli e delle Epistole, in modo che siano più adattati alle feste ed alle solennità. Mi dispiace di non potere in ciò convenire col Sign. Bedjan: *1°* perchè un tal cambiamento sarebbe in opposizione col primo canone di sopra accennato; *2°* perchè non di rado dall'evangelo e dall'epistola, che si leggono in una od altra festa, si riconosce il significato dato dalla tradizione a questa festa ed a quel brano scritturale. Cambiato questo, si perderebbe il senso tradizionale, che è di tanta importanza nei dommi della Chiesa cattolica.

4. Non potrei punto approvare ciò che si propone in questo numero, l'inserzione, cioè, nel Messale caldeo di brani tratti dai libri, deutero-canonici. E le ragioni sono: *1°* La liturgia caldaica risale almeno, al quinto secolo, e contiene gravi e poderosi argomenti a favore di molte dottrine cattoliche e contro quelle dei Novatori. Cotesti argomenti hanno un valore speciale, perchè, non avendoli i nestoriani presi dai cattolici dopo lo scisma, ne consegue che l'abbiano seco portati nell'atto della loro separazione; e perciò ch'esistes-

sero prima del secolo quinto, e quindi che non siano inventati dalla Chiesa Romana. I suddetti argomenti però perderebbero ogni valore se la stessa liturgia per nuove inserzioni [p. 4] o per mutazioni od infine per mutilazioni omettesse la sua originale integrità. In questo caso non i nestoriani soltanto, ma gli stessi Novatori accuserebbero i cattolici di aver adulterata l'antica liturgia. — *2º* I sacerdoti già conoscono i brani biblici, contenuti nel Messale: sostituirli con altri, si apporterebbe grande confusione. — *3º* Una parte dei libri deutero-canonici è stata recentemente tradotta dalla Volgata latina; e questa nuova traduzione non eguaglia di certo la semplicità della veneranda traduzione antica. Mettendole assieme nello stesso libro, si farebbe un mosaico ([1]).

5. In quanto all'ordine, in cui dovrebbero esser disposte le parti del messale, mi rimetterei interamente all'Episcopato caldeo.

§ II.

La ripugnanza che mostra il Sign. Bedjan per le Messe seconda e terza, attribuite a Teodoro di Mopsuesta ed all'eresiarca Nestorio, è certo ragionevole; tuttavia è da considerare che in tutte le liturgie orientali si hanno, più o meno, brani scritti da eretici, e pure si conservano. Le dette due Messe contengono dei bellissimi documenti in conferma delle [p. 5] dottrine cattoliche; e perchè dunque non ritenerle, dopo averne cancellati gli errori? Non sarebbe questo un argomento, per mostrare ai nestoriani che i cattolici non apportano sostanziali alterazioni alle loro liturgie? Nè crederei che si profanerebbe il santo sacrificio se si offrisse con parole prettamente cattoliche, introdotte, *non inventate* da un eresiarca, quando ne fosse soppresso il nome.

(Suit la critique des autres raisons de Bedjan; ici le P. Ciasca examine avec plus de soin les erreurs dogmatiques; p. 5-10).

[p. 10] § III.

Tutto questo riguarda le ceremonie da praticarsi nella Messa. Il Sign. Bedjan vorrebbe modificarle: a me sembra doversi lasciare intatte, perchè credo bene che l'Episcopato caldeo ne saprà più del lodato Bedjan su questo argomento. È questione di fatto; e chi sta nel luogo conosce meglio le consuetudini e gli usi che si praticano.

([1]) I Nestoriani riconoscono come divini tutti i libri deutero-canonici, meno l'Apocalisse.

§ IV.

Lo stesso devo dire delle omissioni, che il Sign. Bedjan deplora nello schema di Mossul. Sono quasi tutte introdotte di [p. 11] recente, e, quantunque non erronee, si oppongono al canone secondo, ricordato di sopra, ed alterano l'antico rito. Non avrei perciò difficoltà ad approvare l'operato dei Vescovi caldei.

§ V (p. 11-12).

[p. 12] § VI.

Nel presente § il Sign. Bedjan censura alcune pratiche, ordinate nello schema [p. 13] di Mossul, come incompatibili cogli *usi universalmente stabiliti nel mondo cattolico*. Mi dispiace di contradire ad un sì *bon homme* (sic!), ma, se il mondo cattolico non si restringe soltanto ai latini, egli non sta nel vero. E di fatti:

1. Fare un buco nell'Ostia per indicare la ferita del sacro costato è un *uso universalmente stabilito nel mondo greco*, cattolico ed acattolico. Nei due Euchologi greci, stampati in Roma, si ordina al sacerdote di esser munito di una lancetta, e di fare con essa non uno, ma quattro bucchi, per indicare i luoghi dei chiodi e della lancia. Dunque se i Caldei si contentano di un solo, *non sunt inquietandi*.

2. Lo stesso dee dirsi dell'azione d'intingere le particole nel sangue per la comunione. I greci in Italia e fuori, al Collegio di S. Atanasio in Roma, i Basiliani a Grottaferrata etc., lo fanno tutti i giorni, perchè è così ordinato nell'Euchologio; perchè lo hanno fatto sempre; perchè la S. Sede vuole che si conservini i riti di ciascuna Chiesa. I Caldei non fanno dunque *cosa incompatibile cogli usi del mondo cattolico*.

3. Le medesime ed identiche ragioni militano per l'usanza mantenuta nella comunione dei diaconi e sacerdoti. Presso i greci cattolici si porge il prezioso sangue ai diaconi e sacerdoti con un [p. 14] cucchiajino, ovvero si porge loro il S. Corpo inzuppato nel Sangue, e si mette nelle loro mani. L'uso dei Caldei è più conveniente e sicuro, dunque lo si lasci....

§ VII.

Dice il Sign. Bedjan che nello schema di Mossul sono delle rubriche inintelligibili ed insufficienti. Quantunque tutto ciò non appartenga all'essenza della Messa, pure si deve averne gran cura; ed io

credo che l'Episcopato caldeo v'abbia posta tutta la diligenza possibile, onde non si alterassero gli usi antichi della propria Chiesa, e quindi non potrei ammettere le osservazioni del buon Lazzarista. Questi, infatti, vorrebbe adattare le rubriche ai *tempi* (1)! Ma niente le ceremonie della Messa sono addivenute ceremonie di società, che si devono mutare secondo la moda? Questo metodo contradice a tutte le prescrizioni della S. Sede, e perciò non dee adottarsi. [p. 15] Crederei che sia bastante questa osservazione generale per rispondere a tutti gli undeci articoli di questo capo... — § VII (p. 15-16).

[p. 16] *Conclusione.*

Per restar fedele sino alla fine al metodo del Sign. Bedjan, farò anch'io la conclusione. — Onde la ristampa del Messale caldeo riesca, per quanto è possibile, completa, cattolica e di soddisfazione dell'Episcopato e clero caldeo, non che conforme alle prescrizioni della S. Sede, crederei necessario:

1. che i Vescovi di quella nazione col concorso, se lo crederanno opportuno, di Mons. David Arc. Siro di Damasco, riveggano attentamente il manoscritto preparato, e lo correggano in quanto alla dottrina... Oltre a ciò, considerino bene le rubriche, avendo sempre presente che il Messale debba esser cattolico, ma di rito *prettamente e puramente caldeo.*

[p. 17] 2. Siccome il manoscritto in parola contiene soltanto il canone della Messa; ed il Messale, oltre a quello, deve avere molte altre cose, gli stessi Vescovi preparino coteste parti, e completino il Messale.

3. Prevedendosi che il Sign. Bedjan, guidato dai suoi princîpii inammissibili, non vorrà stampare un'opera preparata con altri criteri dall'Episcopato, sarei di parere che il Messale venisse impresso a Mossul sotto la responsabilità del Patriarca e dei Vescovi, e dietro un'accurata revisione per ciò che riguarda la parte dommatica.

(1) M. Bedjan introduit les critiques détaillées de ce paragraphe VII par cette réflexion générale, que le P. Ciasca réfute ici: « La discipline ne jouit pas de l'immutabilité du dogme, mais elle s'adapte aux temps et aux lieux. Dans cette question, on ne peut pas sacrifier des intérêts d'un ordre supérieur à une antiquité insuffisante et incompatible avec les temps. Dans un Missel, il ne s'agit pas de livrer au public une page de l'histoire, mais une liturgie digne des Mystères Augustes qu'on doit entourer de tout le respect dont on est capable » (p. 16).

Der Aufenthalt der ruthenischen Bischöfe Hypathius Pociej und Cyrillus Terlecki in Rom im Dezember und Januar 1595-1596

Der römische Aufenthalt (¹) der « ruthenischen Bischöfe » — so nennen sie übereinstimmend die Tagebücher der beiden päpstlichen Zeremoniare Mucantius und Alaleone — Hypathius Pociej und Cyrill Terlecki ist für die ganze katholische Kirche von Bedeutung geworden. Während desselben wurde ja die Union der griechischen Kirche Polen-Litauens mit dem römischen Stuhle zur Wirklichkeit. Wir sind aber seltsamerweise sowohl über den Inhalt etwaiger in Rom geführten Verhandlungen über die abzuschliessende Union wie auch über den weiteren Verlauf des Aufenthalts der beiden Bischofsboten nach dem Abschluss derselben bisher noch wenig unterrichtet. Diese Lücke unserer Kenntnisse möchte der vorliegende Aufsatz, nicht auf Grund viel neuen Quellenmaterials, wohl aber durch eine gründliche Analyse der vorliegenden Dokumente soweit dies möglich ist, füllen.

Aus verschiedenen Gründen mögen die in Brest im Juni 1595 versammelten polnisch-litauischen Bischöfe gerade die beiden Bischöfe von Wladimir und von Luzk-Ostrog (²) als ihre Vertreter nach Rom gesandt haben.

Cyrill Terlecki, der Bischof von Luzk-Ostrog war seit etlichen Jahren aus allerdings nicht immer durchsichtigen

(¹) Siehe hierzu: G. Hofmann S. I., *Ruthenica* I. *Die Wiedervereinigung der Ruthenen,* in: *Orientalia Christiana,* vol. III, H. 2, Roma 1925.

(²) Levickij, *Kirill Terleckij, episkop Luckij i Ostrožskij,* in: *Pamjatniki ruskoj stariny,* S. P. B. 1885, H. VIII, p. 308-341.

Gründen in etwas geschäftiger Weise einer der hauptsächlichsten Befürworter der Union mit Rom gewesen; er war aber doch anders als zum Beispiel Bischof Gedeon Balaban von Lemberg, sein bisheriger Freund und Gesinnungsgenosse, ein Mann, der Vertrauen eingab, nicht wankelmütig wie dieser und mancher andere seiner Amtsbrüder. Darum hatte ihn der byzantinische Patriarch Jeremias II. auch im Jahre 1598 zu seinem Exarchen ernannt; und in dieser seiner nach dem Bestallungsbrief ([1]) etwas selbstherrlichen Würde hatte ihn König Sigismund von Polen erst vor kurzem ausdrücklich bestätigt ([2]). Auch war er seit längerer Zeit sehr befreundet mit dem in Rom und am Königshof gleichermassen hochangesehenen lateinischen Bischof von Luzk Maciejewski. Er schien also der richtige Mann zu sein für solch eine bedeutsame Sendung. Freilich war er nicht immer ein Freund der Päpste gewesen. Im Jahre 1583 hatte er die Einführung des neuen gregorianischen Kalenders mit wahrhaft törichten Gründen bekämpft ([3]). Ueberhaupt war seine Allgemeinbildung nicht sehr gross. Sie entsprach eben dem Bildungsstand der orthodoxen Mönchspriester seines Landes und seiner Zeit. So konnte er z. B. kein Latein und die Kenntnis dieser Sprache war für Verhandlungen mit der römischen Kurie doch fast unumgänglich notwendig. Auch lebte er mit dem bedeutendsten Manne der orthodoxen Kirche in Polen-Litauen, dem Herren seiner zweiten Bischofsstadt, auf dessen Verhalten viel ankam- dem Fürsten Konstantin Ostrogski- in Unfrieden. Viel besser stand er dagegen mit Ostrogskis bedeutendstem Gegner, dem polnischen Grosskanzler, Jan Zamojski. Dies waren wieder Gründe, welche gegen seine Sendung sprachen. Die in Brest versammelten Bischöfe glaubten jedoch über dieselben hinwegsehen zu dürfen.

Mit Terlecki sandten sie auch den Bischof von Wladimir, Hypathius Pociej nach Rom. Dieser Prälat war doch ein ganz andrer Mann als Terlecki ([4]). Als Sohn eines kleinen Adeli-

([1]) *Archiv Jugo-Zapadnoj Rossij,* Reihe I, BD. I. U. 60, p. 254 f.

([2]) Wie eben p. 252 ff.

([3]) *Monumenta Poloniae Vaticana*, Bd. IV Anh. U. 9.

([4]) *Jubilejna kniga na 300- litni rokovini smerti mitropolita Ipatija Potija* Lviv 1914, Kap. 2, n. 3, p. 31-48 Molodij vik Potija, Potij urjadnikom-korolivskim v Berestiju.

gen in Rożanka am Bug, halbwegs zwischen Chelm und Brest im Jahre 1541 geboren, war er in Krakau herangewachsen. Dort hatte er die Privatschule des kalvinistischen Fürsten Radziwill, des « Schwarzen » besucht, wobei er selbst Kalviner geworden war. Er hatte das Latein zu beherrschen gelernt. Ob und wo er die Universität besucht hat, wissen wir nicht; doch zeigt er sich später als das, was wir heute einen akademisch gebildeten Mann nennen würden. Nachdem er zuerst eine Zeitlang in den Diensten Radziwills gestanden hatte, ging er (unbekannt wann) als Schreiber (Sekretär) in den Dienst des polnischen Königs Sigismund August über. Diese Stelle hatte er bis zum Tod des Königs (1572) inne. Mit 31 Jahren (1573) kehrte er zur Religion seiner Väter, der Orthodoxie zurück. Die seelischen Kämpfe, welche diesem Entschluss vorausgingen, lassen sich aus manchen Aeusserungen erahnen, die er später tun wird, wenn es sich darum handelt, seine orthodoxen Glaubensbrüder unter der Autorität des einzigen Hirten der *einen* Herde Christi von den Schäden der autoritätslosen Neulehre zu bewahren. Nicht wenig mag zu diesem Schritt auch die Heirat beigetragen haben, die er wohl zur selben Zeit mit der orthodoxen Adligen Anna Golovin-Ostrożezki einging. Etwas später, zur Zeit König Stephan Bathorys (1574-1587), finden wir ihn als Beamten am Gericht in Brest-Listowsk angestellt. Als solcher hatte er Gelegenheit, Bekanntschaft mit dem lateinischen Ordinarius jener Gegenden, dem Bischof von Luzk Maciejewski zu machen. Bei diesem traf er auch den Jesuiten Herbest. Die Verhandlungen, die Fürst Ostrogski im Jahre 1583 mit den päpstlichen Nuntien Bolognetti und Antonius Possevin S. J. führte, entfernten ihn nicht, — wenn er je davon erfuhr — wie den Fürsten selbst, von dem Gedanken an einen Zusammenschluss der orthodoxen Kirche Litauens mit dem Papste-. Im Gegenteil, als im Jahre 1588/89 der päpstliche ausserordentliche Legat, Kardinal Hippolyt Aldobrandini — der spätere Papst Klemens VIII — nach Polen kam (1) und kurze Zeit nach dessen Abreise auch der byzantinische

(1) Siehe dazu einen arg einseitigen Artikel von V.-M. Lotarius, *Die Legation des Kardinals Hippolyt Aldobrandini nach Polen im Jahre 1588/1589*, in: *Bessarione* XVII (1905), p. 294-310, vgl. auch: L. v. Pastor, *Geschichte der Päpste*, Bd. X, p. 399-402.

Patriarch Jeremias II. dort erschien, regte er bei dem Bischof von Luzk ein Religionsgespräch zum Zweck der Herbeiführung der Kircheneinigung an. Diese Anregung blieb allerdings erfolglos, weil der Nuntius und die römische Kurie ihr im Augenblick keinen Wert beilegten. König Sigismund schätzte ihn um so höher; darum hatte er ihn schon vorher, nämlich im Januar 1588, obgleich er orthodox war, zum Kastellan von Brest und damit zum Senator des Königreichs ernannt. Es ist anzunehmen, dass Bischof Maciejewski, der im Jahre 1590 als Obedienzgesandter König Sigismunds in Rom weilte, auch von seinen Bemühungen für eine Union der Kirchen und im Zusammenhag damit auch von Pociejs Anregungen berichtet habe. Zum mindesten bei Kard. Sanctorius wird er dafür Verständnis gefunden haben. Mit dem Griechen Petrus Arkudius, einem der be deutendsten Schüler des unter Gregor XIII. errichteten griechischen Kollegs in Rom, den der Bischof mit nach Polen brachte, hatte Pociej viele Unterredungen über den Glauben und die Union. Wahrscheinlich Ende 1592 starb seine Frau. Für seine wohl 6 Kinder konnte er gut sorgen. Etwas überraschend traf ihn die Aufforderung Ostrogskis, sich dem geistlichen Stand zu weihen, um Bischof von Wladimir zu werden. Er verzichtete aber doch bald auf seinen Sitz im Senat, wurde Mönch unter dem Namen Hypathius und Bischof von Wladimir. Als solcher hatte er den zweiten Rang in der polnisch-litauischen orthodoxen Hierarchie mit dem Titel eines Protothronius inne. Seit dem 2. Dez. 1594, dem Tage, an welchem er in Torczyn bei Luzk zusammen mit Cyrill Terlecki auf der Villa des Bischofs Maciejewski ein diesbezügliches Dokument unterzeichnet hatte, war er offen für die Union eingetreten. Wohl weil er seine Verbindungen mit Ostrogski kannte, hatte ihn Terlecki aber doch über manche seiner Schritte im Unklaren gelassen. Pociej, der diese nicht ganz aufrichtige Handlungsweise seines bischöflichen Amtsgenossen bald gewahr wurde, war doch allzu weitherzig, als dass er sich dadurch in das Lager der Unionsgegner hätte treiben lassen. Trotz etlicher heftigen Briefe seines Gönners Ostrogski hielt er an dem Entschluss fest, die orthodoxe Kirche Polen-Litauens dem römischen Papste zu unterstellen. Er war der gegebene Mann, zu diesem Zwecke nach Rom zu reisen. Entsprechend seinem Range musste er hierbei die erste Stelle einnehmen.

Ihren Boten gaben die Bischöfe zwei Schreiben mit. Zuerst das am 2. Dezember 1594 in Torczyn ausgefertigte Dokument, welches die Unterschrift aller Bischöfe mit Ausnahme derer von Lemberg und Przemyśl trug und dann die Bedingungen für die Union, welche in Brest am 1. Juni 1595 (nach dem alten Stil) von fünf Bischöfen, darunter dem Metropoliten unterschrieben worden waren; dem fügten sie ein von allen Bischöfen unterzeichnetes Schreiben bei, in welchem diese ihren Wunsch ausdrückten, in die Gemeinschaft mit dem Papst einzutreten (1). Die beiden ersteren Schreiben haben ihre Geschichte.

Das Dokument von Torczyn (2) ist offenbar das Ergebnis langer und eingehender Gespräche, die zu verschieden Zeiten geführt wurden. Die einzelnen Teile passen nicht recht zu einander; der Stil ist holprig, der Inhalt aber um so klarer. Er entspricht ganz der Mentalität Pociejs: Infolge des Fehlens einer einheitlichen Autorität, die imstande wäre, das Glaubensgut rein zu bewahren, sind die verschiedenartigsten Häresien und Irrlehren aufgekommen. Dem abzuhelfen haben die Bischöfe zwar schon früher versucht, sie haben aber doch den entscheidenden Schritt von ihren Vorgesetzten erwartet. « Da wir aber jetzt sehen, dass diese uns im Stiche lassen, wollen wir ihn alleine tun und zur ursprünglichen Einheit mit dem römischen Stuhle zurückkehren ». In dieser klaren Form findet sich der Inhalt des Torczyner Dokuments in dem Begleitschreiben wieder, welches alle Bischöfe ohne Ausnahme den von ihnen gestellten Unionsbedingungen beifügten.

Man sieht zweierlei daraus. Den Bischöfen ging es, wenigstens offiziell, um die Glaubensreinheit. Pociej hatte das alles, was er unterschrieb, persönlich durchgemacht. Die Uebrigen mussten wenigstens die Richtigkeit der Gedankengänge anerkennen. Sahen sie doch sogar an der Schule Ostrogskis gar manche Neugläubige am Werke. Freilich lag die Gefahr

(1) I. Theiner, *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae... historiam illustrantia* Bd. III, U. 185, p. 232-238; Thomas a Jesu, *De unione schismaticorum*, in: Migne, *Theologiae cursus completus*, tom. V, Sp. 504-511. G. Hoffmann, *Ruthenica* in: *Orientalia Christiana*, 12, p. 136 f.

(2) Theiner, wie eben p. 232, 233, siehe auch: *Akty zapadnoj Rossij*, IV, U. 56.

nahe, dass Bischöfe, die von Ostrogski abhängig waren, doch noch auf andere Gedanken kamen. Dies umso mehr, als die Bischöfe damit nicht nur gegen Ostrogskis Hinneigung zu den Neugläubigen, sondern auch gegen echt ostkirchliche Anschauungen, die er in einem Schreiben aus Lublin vom 21. Juni 1593 (1) dem eben neugeweihten Bischof von Wladimir mitgeteilt hatte, vorgingen. Der bedeutsamste dieser Gedanken war, dass eine Union der Kirchen, zugunsten derer der Fürst in seinem damaligen Brief schrieb, von allen Ostkirchen gemeinsam abgeschlossen werden müsse. Für solche Gedankengänge allerdings hatte Pociej, vielleicht gerade von seiner kalvinischen Vergangenheit her, kein Verständnis.

Das zweite Dokument enthält die Bedingungen, unte welchen sich die Bischöfe bereit erklären, dem römischen Stuhle Gehorsam zu leisten. Auch dieses Dokument hat seine Geschichte. Im Herbst 1594 hatte der polnische Kanzler Jan Zamojski, wohl auf Antreiben Terleckis hin an den Metropoliten Rahoża geschrieben und ihn kurzerhand zur Union mit Rom aufgefordert. Verschiedene Umstände zwangen Rahoża auf diese Anregung einzugehen. Darum gab er im Dezember 1594 dem geschäftigen Bischof von Luzk ein Schreiben (2) mit, als dieser mit Wissen der meisten seiner Mitbischöfe zu Zamojski und zum König Sigismund reiste, um über die Union zu verhandeln. In diesem Schreiben sind nach Art eines Konzepts für die Verhandlungen eine Reihe von Bedingungen enthalten, die sich gut in « kirchliche » und « staatliche » gliedern lassen. Vor allem will der Metropolit die ostkirchlichen Riten und Gebräuche erhalten wissen; sodann wünscht er die staatliche Gleichstellung der zu unierenden Bischöfe mit ihren lateinischen Amtsbrüdern, Schutz vor Konstantinopel und für sich einen Sitz im Senat, « wie ihn der Metropolit früher innegehabt habe ». In Krakau auf dem Sejm, wohin Terlecki gereist war, wandte er sich an den Nuntius Germanikus Malaspina und an den König. Der Nuntius wollte nicht direkt mit ihm verhandeln und bestimmte als seinen Vertrauensmann den Erzbischof von Lemberg, Solikowski. Der König hingegen ernannte gleich eine Kommission, an deren Spitze er den

(1) *Russkaja Ist. Biblioteka,* Bd. XIX, Sp. 575-588.
(2) *Akty zapadnoj Rossij*, Bd. IV, U. 54.

lateinischen Bischof von Luzk Bernhard Maciejewski stellte. Damit war, wenigstens von polnischer Seite ein glücklicher Ausgang der Verhandlungen schon gesichert. Der König selbst tat noch ein übriges. Er bestätigte Terlecki in seiner Würde als Exarch. Dem Nuntius mag es wegen dieser Eile etwas bange geworden sein. Er berichtete getreulich über alles nach Rom. Im April schrieb er über die Bedingungen, welche die Bischöfe für ihre Union stellten; es sind dieselben, welche Rahoża dem Bischof von Luzk für Zamojski mitgegeben hatte. Diese Bedingungen klarer zu formulieren, hatte der König den Bischof Terlecki in Krakau aufgefordert und ihn zu diesem Zweck an eine Konferenz der ruthenischen Bischöfe verwiesen. Anfang Mai kam Terlecki mit den auf dieser Zusammenkunft formulierten, nun auch von Pociej unterschriebenen Punkten nach Krakau zurück ([1]). In der Einleitung wurden als Gründe für den Wunsch, die Union abzuschliessen, anders als im Dokument von Torczyn, angegeben: die endlosen Kämpfe um die Sitze der Patriarchen, « statt vier Patriarchen wären es jetzt acht », ihre Gewinnsucht bei ihren Einreisen nach Polen und schliesslich deren Weigerung Religionsgespräche zu führen. Die Bedingungen selbst zerfallen in zwei Gruppen: in kirchliche und in staatliche. Die kirchlichen zielen auf die Erhaltung des Ritus und der Organisationsform der östlichen Kirche in Polen-Litauen hin; die staatlichen bezwecken die Gleichstellung mit den lateinischen Bischöfen und den Schutz vor den griechischen Patriarchen. König Sigismund war über diese Entwicklung hoch erfreut ([2]). Er behandelte Terlecki sehr gut und gab ihm mündlich alle gewünschten Zusicherungen; es kam auch mit Wissen des Königs und etlicher Senatoren zu Verhandlungen zwischen Terlecki und lateinischen Bischöfen: dieselben führten zu Lösungen, die sich von jenen, welche die ruthenischen Bischöfe vorgeschlagen hatten, unterschieden, sowohl was das kirchliche wie was das staatliche Gebiet angeht ([3]). Vor allem verlangten die lateinischen Bischöfe die Einführung des neuen Kalenders. Darauf war Terlecki,

([1]) *Akty zapadnoj Rossij*, IV, U. 55 (Ich datiere die Urkunde anders als dies die Aktensamml. tut); A. S. V. Fondo Borgh. III 89 b, f. 109 v.

([2]) A. S. V. Fondo Borgh. III, 89 b. f. 109 v.

([3]) Harasiewicz. *Annales*, p. 175-179.

obgleich dieser Punkt nicht auf seiner Verandlungsliste stand, bereit einzugehen. Dafür aber erhoben die Lateiner keine Schwierigkeit gegen die Beibehaltung der ostkirchlichen Riten und gottesdienstlichen Gebräuche — dogmatische Schwierigkeiten zeigten sich, wie bei der Einstellung der Ruthenen gegenüber dem dogmatischen Wirrwarr bei den Neugläubigen voraus zusehen war, keine. Die Erhaltung des kirchlichen Eigentums sollte garantiert werden, ebenso die Steuerfreiheit der ruthenischen Geistlichkeit. Auf dem staatlichen Gebiet waren die polnischen Stellen bereit, dem ruthenischen Verhandlungspartner d. h. dem Klerus und den Laien die volle Gleichstellung mit den Polen zu gewähren. Von dem von Rahoża geforderten Sitz im Senat ist jedoch keine Rede. Es ist wohl möglich dass Terlecki, wie es dem von ihm diesmal mitgehabten Programm entsprach, die Rede gar nicht auf diesem Punkt brachte. In diesem Falle hatte sich das Rahoża selber zuzuschreiben; er hatte sich ja von den zuletzt genannten Verhandlungen ferngehalten. All das sollte feierlich auf einem Sejm in der Form einer Konstitution beschlossen und amtlich ausgefertigt werden. Es wurde gleichzeitig ein Termin vereinbart, an dem Terlecki mit einem andern Bischof wieder in Krakau sein sollte um nach Rom zu reisen (1). Man kann verstehen, dass Terlecki, der offenbar die Angelegenheit am meisten vorantrieb, zufrieden war. Am 20. Mai 1595 schrieb er von Kobryn aus, wo er sich mit Pociej getroffen hatte, zusammen mit diesem an den Metropoliten « die Artikel sind alle angenommen » (2). Die beiden forderten den Metropoliten in dem Pociej eigenen energischen Stil auf, nach Brest zu Besprechungen zu kommen. Diese Besprechungen fanden auch wirklich anfangs Juni statt. Ihr Ergebnis war ein Dokument mit den « Bedingungen », welche die ruthenischen Bischöfe stellten, bevor sie sich dem römischen Stuhle unterwerfen wollten (3). Die fünf Bischöfe, welche dieses Dokument zusammenstellten, hielten es aber

(1) A. S. V. Fondo Borghese III, 89 b, f. 130.

(2) *Akty zapadnoj Rossij*, IV, U. 66.

(3) A. Theiner, *Vetera documenta...*, III, U. 185, p. 234-239; G. Hoffmann, *Ruthenica*, p. 142-158; vgl. auch Thomas a Jesu, *De unione schismaticornm*, in: Migne, *Curs. Theol. compl.*, tom. V, Sp. 508-518; M. Harasiewicz, *Annales ecclesiae Ruthenae*, p. 178-185.

doch für gut, sich auch der Zustimmung ihrer übrigen Bischofskollegen und weiterer Kreise zu versichern. So kam es denn etwas später, kurz nach der Mitte des Monats, zu einer Art Generalversammlung der ganzen ruthenischen Kirche in Brest-Litowsk. Auf dieser Zusammenkunft wurde das kurz vorher verfertigte Dokument angenommen.

Gleichzeitig wurde ein von allen Bischöfen unterzeichnetes Begleitschreiben ausgefertigt, welches in klarerer und kürzerer Form die grundsätzlichen religiösen Gedanken des schon erwähnten Dokuments von Torczyn wiederholt. Mit diesen beiden Schreiben wurden Pociej und Terlecki zum König und dann weiter nach Rom zum Papst geschickt.

Es war die Absicht der Bischöfe, das Dokument in seiner Gesamtheit dem römischen Stuhle zur Bestätigung vorzulegen, auch die Forderungen, welche nur der König bewilligen konnte. Sie meinten mit Hilfe des Papstes zu erlangen, was der polnische Staat allein ihnen vielleicht kaum würde zugestehen wollen. Am 17 Juli (1) kamen die beiden von der Synode dazu delegierten Bischöfe nach Krakau zum König, um von dort recht bald, wie sie meinten, nach Rom weiterzureisen. Der König ernannte jedoch, — wie vorauszusehen war — sicher im Einverständnis mit den Nuntius, eine Kommission zur Begutachtung der Brester Punktationen. Derselben gehörten an: der Kardinal von Krakau, Georg Radziwill, der lateinische Bischof von Przemyśl Laurentius Goślicki, der litauische Kanzler Leo Sapieha und zwei Theologen, deren einer P. Skarga S. J., der königliche Hofprediger war.

Diese Kommission hatte es nicht sehr schwer. Die « kirchlichen » Bedingungen waren alle derart, dass sie ohne Schwierigkeit angenommen werden konnten. Sie betrafen doktrinäre, liturgische und organisatorische Fragen. Unter den doktrinären Fragen war der Primat des Papstes nicht genannt. Er sollte ja gerade anerkannt werden. Die Bischöfe berührten jedoch die Frage nach dem innergöttlichen Ausgang des Hl. Geistes und hielten sich hierbei an den griechischen Ausdruck dieses Dogmas. Wegen des « Fegefeuers » sagten sie, woll-

(1) F. WIELEWICKI S. I., *Historici diarii domus professae Soc. Jesu Cracoviensis anni 1575-1599*, in: *Scriptores rerum Polonicarum*, Bd. VI, Krakau 1881, p. 203.

ten sie nicht streiten: sie bäten vielmehr um Belehrung, Die liturgischen Fragen waren in dem Schriftstück weitläufiger behandelt. Die Bischöfe verlangten die Beibehaltung der drei im Osten gebräuchlichen Liturgien, welche sie mit dem Namen der Heiligen Basilius, Chrysostomus und Epiphanius (1) benennen, da dieselben auch in Rom gefeiert würden; sie forderten auch die Beibehaltung der altslawischen Kirchensprache. Für die Sakramentenspendung, vor allem der hl. Kommunion und der Taufe wünschten sie die unveränderte Beibehaltung des bisherigen Brauches. Auch lehnten sie die Uebernahme lateinischen, ausserliturgischen Brauchtums oder die Teilnahme an spezifisch lateinisch-kirchlichen Bräuchen ab. Sie nennen dabei ausdrücklich die Fronleichnamsprozession und verschiedene Bräuche der lateinischen Karwoche. Dagegen forderten sie die unveränderte Beibehaltung des ostkirchlichen Brauchtums. Der Abschnitt über die Einführung des neuen Kalenders — den Terlecki etwas leichthin zugestanden hatte — klingt geschraubt und gewunden. Vor allem war es den Bischöfen darum zu tun, den alten « liturgischen » Festkalender zu bewahren. Die Bedingungen, welche die Organisationsform der Kirche nach der Union betreffen, beziehen sich auf die einzuholende oder nicht einzuholende Bestätigung der Bischöfe und Metropoliten durch den Römischen Stuhl, auf den Uebergang vom griechischen zum lateinischen Ritus und auf Heiraten zwischen Angehörigen der beiden Riten, welche sie erlaubt wissen wollten; auf die Unterordnung der Mönche unter die Diözesanbischöfe, welche « für ewige Zeiten » beibehalten werden sollte; auf die Erhaltung und organisatorische Einordnung der « Brüderschaften »; auf die Gründung von Schulen, Seminarien und Druckereien. Sie verlangen, dass die lateinischen Bischöfe ihre eigenen Jurisdiktionsakte achten sollten, wie sie dies zu tun auch ihrerseits versprachen. Auch wünschten sie, dass sie in etwaige zukünftige Verhandlungen über

(1) Mit der « Liturgie des Epiphanius » bezeichnen sie die « Liturgie der vorgeweihten Gaben », welche gewönlich dem hl. Gregorius Dialogos d. h. dem Papst Gregor dem Grossen zugeschrieben wird Dies beweist, dass jene auf nur wenige Manuskripte gestützte Tradition am Ende des XVI. Jahrhunderts in Polen-Litauen noch lebendig war. vgl. I. B. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta,* Bd. II Rom 1868 p. 321 Anm. 5.

eine Gesamtunion aller griechischen Kirchen mit eingezogen würden, da sie ja einen Teil derselben bildeten.

Die « königlichen » Bedingungen betrafen die Ernennung von Bischöfen durch den König. Er sollte nur würdige und gebildete Männer ernennen; auch sollten Laien, die er etwa ernennen würde, sich innerhalb von drei Monaten weihen lassen. Die Bischöfe sollten Sitz im Senat haben. Hier sehen wir den Gedanken Rahożas aus seinem ersten Vorschlag, den er Terlecki mitgegeben hatte, in erweiterter Form wiederkehren. Das kirchliche Besitztum sollte gewahrt bleiben - auch im Todesfall des jeweiligen Bischofs. Als amtliches Beweisdokument sollten dabei auch die Eintragungen in die auf dem Altar liegenden Evangelienbücher gelten. Die ruthenische Geistlichkeit sollte entsprechend dem Privileg des Königs Ladislaus vom Jahre 1443 (1) im Genuss der öffentlichen Rechte der lateinischen gleichgestellt werden, die staatlichen Behörden sollen aufsässige Priester nicht gegen die Bischöfe beschützen und ihnen auch in der Verwaltung der kirchlichen liegenden Güter keine Schwierigkeiten bereiten. Ebenso wird der König die Bischöfe gegen die griechischen Bischöfe und Patriarchen schützen. Von Laien ist in diesem Dokument, anders als in den « Punkten » über welche Terlecki Mitte Mai in Krakau verhandelt hatte, keine Rede.

Die Forderungen der Bischöfe betreffen, wie man sieht, nicht nur die mit der Religion zusammenhängenden religiösen Fragen: sie umfassen vielmehr alle mit der Stellung der ruthenischen Kirche im Staatsganzen zusammenhängenden Angelegenheiten und wollen zugleich mit der Kircheneinigung eine wesentliche Hebung ihrer sozialen Lage herbeiführen. Sie sind aber doch dergestalt, dass die von König Sigismund eingesetzte Kommission keine grossen Schwierigkeiten hatte, denselben ihre Zustimmung zu geben (2). Auch der Nuntius, welcher sich mit ihnen befasste, hatte nichts gegen dieselben einzuwenden. Ja, im Grunde ging der Nuntius, wie wir gleich sehen werden, über den König hinaus; er band sogar in gewissem Sinne dem Römischen Stuhle die Hände. In seinem

(1) *Akty zapadnoj Rossij*, Bd. I, U. 42,

(2) Vgl. darüber *Akty zap. Rossij*, Bd. I. U. 77, Brief K. Sigismunds an den Metropoliten Rahoża.

Schreiben vom 1. August 1595 (1) antwortete er nämlich den Bischöfen: was die in ihrem Schreiben berührten Punkte angeht, die göttlichen Rechts sind, so sehe er keine Schwierigkeit, ihnen zuzustimmen; was die kirchlichen Fragen, die menschlichen Rechts seien, beträfe, so habe er zwar nicht das letzte Wort; er zweifle aber nicht, dass der Papst den Bischöfen in jeder Hinsicht entgegenommen werde. Was schliesslich ihre Wünsche an den König beträfe, so würde er dieselben beim König und bei der « Republik » unterstützen und er sei der Meinung, der Papst, dem er die Sache befürwortend vorlegen werde (2), werde sicherlich dasselbe tun. Diesen, seinen Antwortbrief, sandte der Nuntius zugleich mit einer lateinischen Uebersetzung (3) des Dokuments von Brest an Kardinal Cynthius Aldobrandini, den Staatssekretär Klemens VIII. Am 30. August legte derselbe die beiden Dokumente dem Papst und den Kardinälen in einem Konsistorium vor (4). Von dieser Seite hätten sich die Bischöfe somit nichts Besseres wünschen können.

Nicht ganz so gut entwickelte sich ihre Angelegenheit auf dem staatlichen Gebiet.

Der König tat zwar alles für sie, was er nur konnte. Er schrieb am 28. Juli an den Metropoliten, ihre Wünsche seien bewilligt (5). Am gleichen Tage wies er die Starosten der Grenzfestungen an, keine Boten aus Konstantinopel ins Land zu lassen (6). Und am 30. Juli gab er ein feierliches Schreiben an den gesamten ruthenischen Episkopat heraus (7), in dem er zuerst seine Freude ausdrückt über den Wunsch der Bischöfe, die Union abzuschliessen, sodann bemerkt, er fände ihre Wünsche betreffend der Erhaltung der ihnen eigentümlichen Riten und Zeremonien berechtigt; weiter verspricht er ihnen, sie gegen etwaige Verfolgungen seitens der grie-

(1) G. Hofmann, *Ruthenica*, U. 4, p. 158; Thomas a Jesu... in Migne, *Cursus Theol. compl.*, Bd. V, Sp. 513, 514.

(2) Arch. Vat. S. Fondo Borghese III, 89 b, f. 287, 288, 91 d, f. 56.

(3) Arch. Vat. S. Fondo Borghese III, 67 a, f. 90 r-92 v.

(4) Hofmann, wie eben p. 149 nach A. S. V., Fondo Borgh. III 67 a, f. 93 v.

(5) *Akty zap. Rossij*, Bd. IV, U 77.

(6) *Akty zap. Rossij*, Bd. IV, U. 75.

(7) *Akty zap. Rossij*, Bd. IV, U. 78.

chischen Patriarchen zu schützen; er bestätigt sie im ungestörten Besitz ihrer Güter – verspricht ihnen für alle Zukunft freien Zutritt zu des Königs Majestät und bestätigt für sie, entsprechend ihrem Wunsch, wie dies für Unierte recht und billig sei, das Dekret König Wladislaws vom Jahre 1443. Er fertigte aber doch am 2. August 1595 ein zweites feierliches Privileg aus, das für die Bischöfe weniger befriedigend ist. Zu Beginn desselben bestätigte er sie allerdings im ungekränkten Besitz ihres Eigentums; auch erkannte er nach ihrem Wunsch die Eintragungen in die Evangelienbücher als rechtskräftig an. Es war aber vorauszusehen, dass der Grundadel sich dem kaum fügen würde; jedenfalls konnte die Union dadurch bei nicht wenigen, die unrecht Gut würden herausgeben müssen, keine Sympathie gewinnen. Die Sitze im Senat jedoch könne er, so erklärte Sigismund weiterhin, nicht allein bewilligen, er wolle diesen Punkt aber nach abgeschlossener Union dem Landtag zur Beschlussfassung vorlegen. Damit blieb diese Frage, an deren Lösung den Bischöfen soviel lag, einstweilen — und um es gleich zu sagen: für 200 Jahre — offen. Auch für die Gleichstellung mit der lateinischen Geistlichkeit bei Gerichtsverhandlungen und im öffentlichen Leben verwies der König die Bischöfe an ihre zukünftigen lateinischen Amtsbrüder zur endgültigen Absprache. Auch in diesem Punkte also nur eine halbe Lösung! Und es sollte 150 Jahre dauern, bis die polnischen Bischöfe sich zu dieser doch nur billigen Hochachtung ihrer Amtsbrüder bereitfinden würden!

***

Man sollte meinen, dass die beiden Bischofsboten jetzt unmittelbar hätten nach Rom abreisen können. Und doch war dem nicht so. Man schickte sie vielmehr für vier Wochen wieder nachhause. Was war wohl vorgefallen? Die Schilderung der Umstände, welche zu diesem Entschluss der polnischen Autoritäten geführt haben, wird uns in die politischen Spannungen einführen, in denen die Romreise der beiden Bischöfe mitschwang und ohne deren Kenntnis ihr Verständnis nur unvollständig sein kann. Wir kennen dann die Person

der Bischofsboten, wir kennen ihren Auftrag und die Dokumente, welche sie mit sich haben und wir kennen den psychologischen Hintergrund, von dem sich die Reise abhebt.

König Sigismund hatte zwar dem Nuntius gesagt, (1) auf der Synode in Brest wären neben dem Klerus viele Laien anwesend gewesen : Katholiken, Häretiker, Orthodoxe ; der Palatin von Witebsk, Nikolaus Sapieha, habe dabei dem Kalvinismus zugunsten der zukünftigen Union entsagt. Ausser Sapieha waren auch der Palatin von Nowogrodek Theodor Skumin Tyszkiewicz (2) mit dem Abschluss der Union einverstanden. Darum konnte P. Skarga am 27. September 1595 an den Ordensgeneral Aquaviva schreiben, « zwei ihrer Palatine wären der Union sehr geneigt » (3). Nichts destoweniger musste aber der Nuntius am 21. Juli 1595 an den Staatssekretär berichten, Fürst Ostrogski widerstehe der Union ; auch habe der Bischof von Lemberg sich von den übrigen Bischöfen getrennt (4). Und Fürst Ostrogski tat dies nicht nur für sich allein ; er konnte sich auf die in den « Brüderschaften » geeinigten Kaufleute und Gewerbetreibende und deren orthodoxe Helfer im Ausland, vor allem in der Moldau stützen. Damit geriet er aber nicht nur auf dem religiösen, sondern von neuem auch auf dem politischen und zwar sowohl dem inner-wie dem aussenpolitischen Gebiet in Streit mit dem König und dessen Kanzler Jan Zamojski. Der erste Streitpunkt war die österreichische Frage.

Der Fürst besass grosse Güter in Oesterreich, deren Verwaltung ihm nicht wenige Schwierigkeiten bereitete. Schon in den achtziger Jahren hatte er über Possevin mit dem Prager Hof und auch dem Papst darüber verhandelt, Er war also den Oesterreichern sicher nicht so abgeneigt wie Jan Zamojski. Und in Oesterreich war immer noch Erzherzog Maximilian am Werk gegen König Sigismund. In seiner Neigung zu Oesterreich traf sich Ostrogski ausserdem noch mit dem Erzbischof von Gnesen, dem Primas von Polen, Karnkowski. Darum

(1) A. S. V., Fondo Borgh. III 89b f. 183 v.

(2) *Akty zap. Rossij,* Bd. IV, U. 69.

(3) I. Syganski S. J., *Listy ks. Piotra Skargi T. J. z lat 1566-1610,* Krakan 1912, U. 124.

(4) A. S. V. Fondo Borgh. III 89b, f. 214v-215r.

lag auch diesem Prälaten daran, den Einfluss des Fürsten im Lande nicht gemindert zu sehen. Deshalb unterrichtete er denselben auch gleich, als er von dem Besuche Terleckis und eines anderen Bischofs bei Zamoiski im Frühsommer 1594 erfuhr. Seit der Zeit beobachete Ostrogski genau die Wege Terleckis Er sah in diesem Manne im Gegensatz zu Pociej, dem er gleich nach der Bischofsweihe seine Gedanken über eine allenfalsige Kirchenunion in keineswegs ablehnender Weise mitgeteilt hatte, nicht eine religiös hochwertige Person, sondern den geschäftigen Wichtigtuer, der ihm zuwider war. Es konnte ihn darum nur aufbringen, als er davon erfuhr, dass dieser Mann sich seinem Gegner, dem polnischen Kanzler näherte. Und als er nun gar nach den ersten Krakauer Verhandlungen davon hörte, dass Terlecki und sogar Pociej, ohne ihn ins Vertrauen zu ziehen, unter dem Schutze Zamojskis die Union mit Rom abschliessen wollten, musste ihn nicht nur dieser Mangel an Vertrauen kränken, er musste eine solche Union auch als Schwächung seiner Stellung in Staate ablehnen. — Dazu kam, dass der Kanzler sich in denselben Monaten ausserdem noch anschickte, ihm die Hilfe seiner Freunde im Auslande: in der Moldau, der Wallachei und in Siebenbürgen zu rauben.

Wohl hatte Zamojski einmal Sigismund Bathory, den Fürsten von Siebenbürgen für den Fall eines Versagens König Sigismund III. Wasa als Nachfolger auf dem so heftig umstrittenen polnischen Thron im Auge gehabt (1). Sigismund Wasa hatte jedoch davon erfahren und seine Feindschaft mit den Bathory hatte dadurch neue Nahrung bekommen. Kardinal Andreas Bathory, der Neffe des verstorbenen Königs Stephan Bathory — ein junger Mann, der sein Lebtag lang (+ 1600) nicht Priester wurde, schürte unterdessen unentwegt in Polen gegen den König. Und Sigismund Bathory gewann gerade im Jahre 1595 für etliche Monate entscheidenden Einfluss in der Bukowina (2). Es gelang ihm, dort einen Wojwoden von seinen Gnaden, Stefan Razvan, einzusetzen. Das war Zamojski,

(1) Wl. Bandura, *Jan Zamojski i Zygmunt Bathory « Secretum negotium » 1590, 1593*, in: *Prace Historyczne w 30 lecie dzialalnosci professorskiej Stanisława Zakrzewskiego*, Lwow 1934, p. 381-397.

(2) Vgl. Bibl. Vat. Bab. lat. 846, f. 306v-357 passim.

dem polnischen Kanzler und Kronfeldherrn im Augenblick sicher nicht recht. Hatte er sich doch nach dem berüchtigten Inquisitionsreichstag gegen Sigismund Wasa mit seinem König wiedergefunden! Um so zufriedener war darüber Ostrogski. Die von Stefan Razvan eingesetzten Bischöfe mit dem neuen Metropoliten der Moldau Mardarius an der Spitze und dem Metropoliten der Wallachei Michael schrieben denn auch am 17. August 1595 einen langen Brief an die Orthodoxen, Bürgerliche sowohl wie Adlige in Polen gegen die Union (1). Man kann kaum glauben, dass Ostrogski bei der Vorbereitung desselben seine Hand nicht mit in Spiele gehabt habe. Er hatte wahrhaftig schon durch die Lehrer seiner Schule genügend Verbindungen mit jenen nicht allzu fernen Ländern.

Seine Haltung war damals schon so allbekannt, dass man das Gerücht sehr ernst nahm, er wolle die beiden Bischöfe Terlecki und Pociej falls sie trotz allem den Mut fänden nach Rom zu reisen, unterwegs ums Leben bringen lassen.

Auch in Polen traf er seine Gegenmassregeln. Hier versuchte er, die auf einer Synode im August 1595 versammelten Protestanten zu gemeinsamem, nötigenfalls bewaffneten Vorgehen gegen den König zum Schutz « der bedrohten Gewissensfreiheit » aufzurufen.

Durch den Widerstand Ostrogskis hatten sich der König und seine Berater noch im Juli einschüchtern lassen. Sie hatten die Abreise der beiden Bischöfe un einem Monat hinausgeschoben und dieselben bis zum neuen Termin wieder nach Hause entlassen. Zamojski traf jedoch für die Moldau sofort seine Gegenmassregeln. Noch im August 1595 wurde dort Stefan Razvan gestürzt und mit polnischer Hilfe Jeremias Moghila als Woiwode eingesetzt (2). Damit verloren die Gegner der Union ihre wichtigste ausländische Stütze, denn, das verdient unterstrichen zu werden, Russland kümmerte sich damals in keiner Weise um seine Glaubensbrüder in Polen-Litauen. Vielleicht, dass darum Gedeon Balaban von Lemberg und auch

(1) Siehe N. Jorga, *Istoria bisericii românesti si a vietii religioase a Românilor,* 2te Aufl. Bd. I Bucuresti 1928, p. 204-209; Wl. Milkowicz, *Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis,* Lemberg 1895, U. 382.

(2) I. U. Niemcewicz, *Dzieje panowania Zygmunta III,* Bd. I, Krakau 1860, p 157-171.

Michael Kopystenski von Przemyśl am 27. August in Luzk von neuem, diesmal unter Eid, zusammen mit Terlecki und Bischof Zbiruyski von Chelm ihre Bereitwilligkeit bezeugten, die Union abzuschliessen ([1]). Die geheimen Verhandlungen Ostrogskis mit den Protestanten, von denen man anfangs September in Krakau erfuhr, schüchterten zwar den Nuntius und manchen aus den Senatoren ein, keineswegs aber den König. Im Gegenteil, die Bischöfe sollten jetzt erst recht reisen. Und es traf sich gut, dass Terlecki und Pociej, die einen andersartigen Bescheid des Nuntius nicht erhalten hatten, Mitte September auf dem Weg nach Rom nach Krakau kamen. Am 29. September brachen sie auf.

Und so sind unsere beiden Bischöfe endlich unterwegs zu ihrem Ziele. Wir kennen ihre Person, ihren Auftrag und die Umstände ihrer Reise.

Sie hatten einen Dolmetsch und eine entsprechende Begleitung mit sich. Für die Kosten kamen sie zum grossen Teile selber auf. Terlecki hatte zu diesem Zweck, mit königlicher Erlaubnis, einen Teil seiner Bichofsgüter verpfändet, Pociej zwei Dörfer verkauft. Doch hatte auch König Sigismund zu den Reisekosten beigetragen und den Aufenthalt in Rom bezahlte die apostolische Kammer

Die Reise verlief ohne alle Zwischenfälle. Schon im September war der Nuntius in Venedig auf offiziösem Weg von Kardinal Cinthio Aldobrandini angewiesen worden, darauf zu achten, dass die dortigen schismatischen Griechen die beiden Bischöfe nicht zu guter Letzt von ihrem Vorhaben noch abspenstig machten ([2]). Dies war auf Veranlassung von Peter Arkudius geschehen, der unterdessen aus Polen zurückgekehrt war und in Rom als Priester an der griechischen Kirche des heiligen Athanasius wirkte. An diesen ihren alten Bekannten schickten Pociej und Terlecki von Wien und von Padua aus — Venedig berührten sie gar nicht — Briefe und baten ihn um seinen Beistand während der vorauszusehenden Verhandlungen ([3]). In Padua,

([1]) *Akty zapadnoj Rossij*, Bd. IV, U. 82.

([2]) Bibl. Vat. Ottobon. 1088, f. 123-126, Brief des Peter Nores an Pinelli in Padua.

([3]) A. S. V. Borgh. III 89d, f. 233r-235v.

dessen Bischof noch eigens informiert worden war (1), wurden sie als Mitglieder in das Buch der dortigen Gemeinschaft der polnisch-litauischen Studenten eingeschrieben (2). Und am 15. November 1595 trafen sie freudig begrüsst in Rom ein.

Dort wurden sie, wie andere noble Gäste, in einem « Palast, nahe beim Papstpalast », wohl in S. Spirito in Sassia untergebracht. Sie waren damit am Ziel ihrer Reise angelangt.

***

Sowohl wegen ihres kirchlichen Auftrages wie wegen der Angelegenheiten des Landes, aus dem sie kamen, erweckten die beiden Bischöfe in der ewigen Stadt grosses Interesse.

Im Januar des Jahres 1595 hatten drei koptische Priester — zwei davon als Abgesandte des koptischen Patriarchen von Alexandrien und einer als Vertreter der koptischen Mönche — vor Papst Klemens VIII — allerdings nur für ihre eigene Person — das Glaubenbekenntnis abgelegt (3). Der Papst hatte als Vorbedingung, um die Union der koptischen Kirche mit Rom öffentlich verkünden zu können, einen vorherigen offiziell in Aegypten auszufertigenden Akt verlangt. Am 21. August des gleichen Jahres hatte der Papst sodann einen Erlass über den Ritus für die Griechen Unteritaliens herausgegeben (4). Schon vorher, im Mai, hatte Kardinal Cynthius Aldobrandini dem polnischen Nuntius die Sache der Union in jenem Lande recht sehr empfohlen (5). Als in der zweiten Augusthälfte eine lateinische Uebersetzung des Brester Dokuments mit den Briefen des Nuntius nach Rom gelangte, hatte erst Kardinal Toledo diese Dokumente in die Hand bekommen (6), dann hatte Kardinal Cynthio Aldobrandini dieselben im geheimen Konsistorium am 30. August dem Papst und den Kardi-

(1) Barb. lat. 846, f. 337v.

(2) *Jubileina kniga...* p. 78; *Archivum do dziejów literackich i òswiatowych*, Bd. IV, I, p. 28.

(3) V. Buri, *L'unione della chiesa Copta con Roma,* Rom 1931, p. (9).

(4) Migne, *Cursus Theol. compl.*; Bd. V, Sp. 487-491.

(5) A. S. V. Pio 134, f. 285v. Barb. lat. 846, f. 317v.

(6) Barb. lat. 846, f. 337v.

nälen unterbreitet. Damals war der Beschluss gefasst worden, man solle sie vervielfältigen und den Kardinälen vorlegen (1). Am 16. September waren die Kopien in den Händen der Kardinäle des Hl. Offiziums (2). zur Prüfung und am neunten November hatte Kardinal Aldobrandini nach Polen geschrieben, man wolle in Rom alles tun um die Bischöfe, die schon in Padua seien, in jeder Weise zufrieden wieder nach Hause zu entlassen (3). Die beiden ruthenischen Bischöfe konnten also sicher sein, dass ihre Angelegenheit wohlwollend behandelt werden würde.

Das entsprach ganz dem Geist des Pontifikats Klemens VIII., der genau wie Gregor XIII., anders als Sixtus V. für den Orient grosses Interesse zeigte. Solch eine Gesinnung des Papstes entsprach der allgemeinen Lage der Kirche, die nach der schweren Krise der Reformation und dem lang andauernden Heilungsprozess auf dem Trienter Konzil alle Anzeichen der Gesundung und neuen wagemutigen Vorwärtsstrebens zeigte.

Aber auch die « polnischen Angelegenheiten » im besondern erweckten das Interesse des Papstes. Dies hing zusammen mit seiner Teilnahme am Krieg gegen die Türken (4). Er hatte sich die, nach dem was wir oben gesagt haben, unmögliche Aufgabe gestellt, Oesterreich, Siebenbürgen, die Wallachei und die Moldau, Polen, die Kosaken und Moskau zu einem gemeinsamen Vorgehen gegen die Türken zusammenzuschliessen. Dabei begünstigte er ganz offenbar die Bathory von Siebenbürgen. Dafür war Moskau schon gar nicht zu haben und in Polen, mit Ausnahme von einigen selbständig kriegführenden Adligen (5) keine der Parteien, am wenigsten noch — trotz mancher gegenteiliger Versicherungen — der König und

(1) A. S. V., Borghese III, 67a, f. 93r.

(2) Barb. lat. 846, f. 344v, 345r.

(3) Barb. lat. 846, f. 254r. « procureremo di rimandarli con pienissima sodisfattione ».

(4) L. v. Pastor, *Klemens VIII.*, Freiburg 1927, p, 198-220; E. Barwinski. *Plany woiny tureckiej za Zygmunta III 1593-1597*, in: *Kwartalnik historiczny*. Bd. X (1896) p. 731 ; P. Pierling, *La Russie et le Saint Siège*, Bd. II, Paris 1897, p. 329-360, Un nonce slave à Moscou 1593-1596.

(5) A. Prochaska, *Wyprawy zagraniczne mocnych za Zygmunta III*, in: *Przegląd powszechny*, Bd. 145 (1920), p. 29-32.

Zamojski. Ja zeitweise mögen diese beiden eher im Türken einen ungesuchten Bundesgenossen im Kampf gegen ihre Feinde in der Moldau und Siebenbürgen, eben die von Klemens VIII. so sehr begünstigten Bathory und deren Freunde, gesehen haben (1). Aber der Papst liess sich nicht so leicht einschüchtern. Obgleich der Sejm vom Januar 1595, auf dem Terlecki offiziell mit dem Angebot der Kirchenunion hervorgetreten war, die Teilnahme am Türkenkrieg verweigert hatte, hörte er nicht auf zu unterhandeln und zu drängen (2). Darum war auch Zamojskis Vorgehen in der Moldau, welches alle Bündnispläne des Papstes über den Haufen warf, eine ganz unerwartete und überschmerzliche Enttäuschung für die römische Kurie. Wir können dies deutlich aus einem sehr aufgeregten offiziösen Schreiben des Peter Nores, des Vertrauensmannes des Kardinalstaatssekretärs, an den polnischen Nuntius ersehen (3). Darin verlangte dieser kurzerhand die Rückgängigmachung der polnischen Massnahmen. Damit hätte der Papst allerdings auch, was er wohl nicht so klar durchschaute, die unionsfeindliche Partei in Polen unterstützt. Und diese dadurch zu sprengen, bestand nur wenig Aussicht, denn Ostrogski war, wie ein Beauftragter des Papstes Alexander Komulowitsch schon früher geschrieben hatte, nicht der Mann, mit dem man die Schlachten Gottes schlagen konnte.

Schliesslich sah sich der polnische König genötigt, fast gleichzeitig mit den ruthenischen Bischöfen im Winter des Jahres 1595 einen eigenen Gesandten zur Erledigung dieser Angelegenheit nach Rom zu schicken, denB ischof Adalbert Baranowski von Plozk. Man sieht also, dass in jenen Monaten des Jahreswechsels von 1595 zu 1596 die polnischen und ruthenischen Angelegenheiten in Rom grossem Interesse begegnen mussten.

Noch am Tage ihrer Ankunft besuchten die beiden Bischöfe den Kardinalstaatssekretär Cynthio Aldobrandini (4) und dieser führte sie sogleich zum Papst. Sie zeigten demselben

(1) Vgl. dazu das Schreiben des Papstes an den König vom 8. Nov. 1595 bei A. Theiner, *Monumenta*... Bd. III U. 183.

(2) Bibl. Vat., Barb. lat. 846, f. 306v. 357v.

(3) Bibl. Vat. — Ottobon. lat. 1088 f. 105-116, Peter Nores an den Nuntius Malaspina.

(4) Bibl. Vat., Ottobon. lat. 1088, f. 126, Peter Nores an Pinelli in Padua.

die mitgebrachten Dokumente zur Union und übergaben einen Empfehlungsbrief des polnischen Königs und die Schreiben einiger Senatoren. Empfehlungen hatten auch der Kardinal Radziwill von Krakau, Erzbischof Demetrius Solikowski von Lemberg und Bischof Bernhard Maciejewski von Luzk geschrieben. Vielleicht wollten sie sofort den Akt der Unterwerfung unter die oberste Leitung des Papstes vollziehen, denn wir wissen aus ihrem eigenen Zeugnis, dass dieser sie aufforderte, sich nach ihrer langen Reise erst einmal ordentlich zu erholen. Sie machten einen sehr guten Eindruck. « Sono huomini di bellissima presenza e nel trattare molto circonspetti » schreibt Peter Nores.

Obgleich nun die ganze Angelegenheit nach dem, was wir oben gesehen haben, schon im heiligen Offizium mit offenbar günstigem Ausgang behandelt worden war, sollte derselben jetzt durch eine mehr öffentliche Aktion ein bedeutenderer Hintergrund gegeben werden. Darum setzte der Papst eine Kommission von fünf Kardinälen ein, die alle dem Hl. Offizium angehörten und deshalb mit der ganzen Frage schon vertraut waren. Er gab ihnen — eine damals ungewöhnliche Massnahme — eine Reihe von Theologen als Berater bei (1). Die Kardinäle waren Kardinal Julius Antonius Sanktorius, Kardinal Petrus Deza sowie die Kardinäle Dominicus Pinelli, Paul Sfondrato und Franciscus Toledo S. J. Alle fünf waren bedeutende Männer. Der bedeutendste aus ihnen war sicherlich Kardinal Sanktorius, der Grosspönitentiar, seit Jahrzehnten eine der ersten Figuren am päpstlichen Hof und stets mit gleichbleibendem Wohlwollen für die Angelegenheiten des östlichen Ritus interessiert. Er hatte auch zu diesen Fragen ein Buch geschrieben: De Nestorianorum et Graecorum erroribus item de eorum ritibus. Dominikus Pinelli war ein bekannter Kanonist; von ihm stammt ein tractatus de auctoritate Papae. Er war darum für die zur Behandlung stehenden Fragen der geeignete Mann. Kardinal Toledo war der offizielle Theologe des Hl. Stuhles, der Beichtvater und Vertraute des Papstes. Kardinal Sfondrato war unter dem kurzen Pontifikat seines Onkels, Gregors XIV., (5. XII. 1590 — 15. X. 1591) Staatssekretär gewesen; seitdem

(1) Bibl. Vat. Cod. Urb. 1603, Avviso vom 2. Dez. 1595.

lebte er ein heiligmässiges, zurückgezogenes Leben. Am wenigsten ragte unter seinen Kollegen Kardinal Petrus Deza hervor.

Diese fünf Kardinäle hielten mit den ihnen beigeordneten Theologen am 2. Dezember 1595 ihre erste Sitzung ab (1). Dabei wurden die Brester Dokumente sicherlich vorgelegt und in Uebersetzung zur Begutachtung ausgeteilt.

Von diesen Gutachten haben sich nur zwei Voten von Theologen erhalten. Ueber die Ansichten der Kardinäle wissen wir gar nichts. Wiederholte Anfragen beim Hl. Offizium und ernstliche Nachforschungen in andern römischen Archiven haben zu keinem Resultat geführt. Wir müssen uns also wohl eingestehen, dass wir viel Genaueres über diese Verhandlungen nicht erfahren werden. Sie können auch nicht sehr lange gedauert haben, denn es kam ja schon am 23. Dezember zum feierlichen Abschluss der Union, und man muss doch einige Tage ansetzen zwischen dem Endbescheid der Kommission, der nur nach Einholung der Gutachten auf einer zweiten Sitzung gefällt worden sein kann, der päpstlichen Zustimmung zu demselben, und der Eröffnung des Resultats an die Bischöfe sowie dem Akt im Vatikan. Sehr bedauerlich ist aber, dass wir nicht einmal den eben erwähnten Endbescheid besitzen.

Das erste der Gutachten ist als solches bisher noch nicht erkannt worden, obgleich es schon lange gedruckt ist und zwar von dem spanischen Karmeliten Thomas a Jesu in seiner Abhandlung de unione schismaticorum cum ecclesia catholica procuranda (2). Es hat dort den Titel: Sequitur censura sive iudicium cuiusdam viri docti de Ruthenorum religione. Der ungenannte vir doctus — vielleicht ein Karmelit — setzt sich zuerst des langen und breiten unter Anwendung des gesamten theologischen Rüstzeugs seiner Zeit mit dem ersten Punkt des Brester Dokuments anseinander, welcher verlangt, dass die wieder zu vereinigende ruthenische Kirche Polen-Litauens « entsprechend dem Evangelium und der schriftlich niedergelegten Lehre der griechischen Väter » auch weiterhin lehren dürfe « Spiritum Sanctum non ex duobus principiis nec duplici processione sed ex uno principio velut ex fonte ex Patre per

(1) Avv. wie eben.

(2) Am leichtesten zugänglich in: Migne, *Cursus Theologiae completus*; Bd. V Sp. 515-526.

Filium procedere [1]. Der ungenannte Zensor will dabei die Vortrefflichkeit der lateinischen Formel ex Patre Filioque vor der griechischen ex Patre ohne späteren Zusatz beweisen. Er sagt die Orientalen hätten in Florenz die lateinische Formel unterschriftlich als zu Recht bestehend anerkannt — wobei er allerdings nicht sagt, dass umgekehrt die Lateiner dies auch für die griechische Formulierung getan haben — darum, so fährt er fort, verstehe er nicht, warum die Ruthenen diese Formel nicht auch übernehmen wollten; schliesslich aber will er dieselben doch bei ihrem überkommenen Brauch belassen wissen, falls sie nicht damit, wenn auch unbewusst, eine theologische Falschlehre verbinden.

Die übrigen Forderungen der Bischöfe behandelt er wesentlich kürzer, doch verlangt er die Uebernahme des neuen Kalenders wenigstens für die beweglichen Feste; die den Orientalen eigentümlichen Feste will er jedoch erhalten wissen. Es zeigt sich hier wiederum, dass man sich in manchen Kreisen der lateinischen Kirche über die Kalenderreform nicht im klaren war. Man setzte allzu leicht den astronomischen Kalender mit dem lateinischen liturgischen Festkalender gleich und damit tauchte von selbst die Frage auf, ob die Orientalen an Stelle ihres eigenen Festkalenders auch diesen übernehmen müssten; jedenfalls aber, wie man die beiden vereinigen könne. Die lateinischen kirchlichen Bräuche will der Verfasser den Ruthenen nicht aufdrängen, sondern ihnen ihre eigenen erhalten. Doch sollten diese auf ihren dogmatischen Gehalt durchgeprüft werden. Die Heirat der Weihekandidaten will er gestatten, doch meint, er mit Recht, denn das sagen die Bischöfe ja selbst, man solle die Praxis der ruthenischen Priester in der Verwaltung des Sakraments der Ehe nachprüfen.

Das Gutachten ist also mehr theologisch aufgebaut und kämpft gegen eine dogmatische Gefahr, die damals in Polen kaum aktuell war. Im Jahr 1720 wurde durch die Synode vom Zamość verfügt, dass in das Glaubensbekenntnis der Zusatz « Filioque » eingefügt werden solle, nachdem dies schon früher nicht wenige ruthenische Priester auf eigene Faust ohne Berechtigung getan hatten.

[1] Siehe HOFMANN, wie eben p. 150.

Das zweite Votum (1) ist schon lange bekannt, aber noch niemals veröffentlich worden. Es stammt von dem Dominikaner Peter Johannes Saragoza di Heredia (2), einem durch Wissen und Tugend gleich ausgezeichneten Mann. Dieser war seit 1591 durch sechs Jahre dem Magister Sacri Palatii, Bartholomäus de Miranda beigeordnet. Nach seiner Rückkehr nach Spanien wurde er Rektor der Dominikaneruniversität von Oriol.

Wie Peter Nores, der von der Kardinalskommission schweigt, schreibt, war das ruthenische Dokument demselben zur Begutachtung eingehändigt worden. Er hat sich sicher an eine lateinische Uebersetzung desselben gehalten. Es gibt, ausser der in Polen gemachten und schon im August vom Nuntius nach Rom übersandten, noch eine andere (3). P. Saragoza wusste offenbar nicht, dass das Dokument, welches ihm zur Begutachtung überreicht wurde, schon seit Monaten in den Händen der Kardinäle des Hl. Offiziums war; er wusste auch kaum, dass Rom schon entschlossen war, dem Begehren der ruthenischen Bischöfe zuzustimmen. Darum behandelte er die ganze Frage gleichsam ab ovo.

Zu allererst stiess er sich am Titel des Dokuments, der von « Bedingungen » spricht, die vor der Obedienzleistung zu erfüllen seien. Eine solche Seelenhaltung, meinte er, entspräche nicht Männern, die ehrlich und nicht aus falschen Beweggründen einen für das Seelenheil wesentlichen Akt vollziehen wollen, nämlich den Anschluss an die heilige Kirche. Dieser sei bedingungslos zu vollziehen. Sodann teilte er — echt scholastisch — die Punkte des Dokuments in drei Klassen ein, in solche, die abzulehnen seien, in solche, die man einfachhin annehmen könne und in solche, die einer ausführlichen Erklärung bedürften.

Zur ersten Reihe rechnete er gleich den ersten Punkt des Brester Dokuments. Er verlangte, dass die neu zu unierenden Bistümer das Filioque im Credo übernehmen müssten. Sodann verlangte er die uneingeschränkte Annahme des gregoriani-

(1) Bibl. Vat., Ottobonianus lat. 1088, f. 1300v-139v., vgl. Hofmann, wie eben p. 130.

(2) Siehe für dessen Person R. P. Mortier, *Histoire des maîtres généraux*, Bd. VI Paris 1913, p. 201.

(3) Arch. S. V., Borgh. III 67a; AAI XVIII, 1858.

schen Kalenders, also nicht nur die Korrektur der zehn Tage sondern auch die Berechnung des Osterfestes nach der in der lateinischen Kirche üblichen Art. Er drang, um es gleich zu sagen, mit diesem Verlangen ebensowenig durch wie mit der zum ersten Punkt gestellten Forderung ([1]). Weiter verlangte er, die Ruthenen sollten die Karsamstagzeremonien der lateinischen Kirche übernehmen, sonst « würden sie in diesem Punkt mit den Häretikern zusammengehen, wie sie es in der Kalenderfrage mit den Juden hielten ». Schliesslich wollte er, wohl weil er die Bischöfe missverstand und im Papst den obersten lateinischen Bischof sah, den lateinischen Bischöfen — also auch dem Papst — das Recht zugestanden wissen, von Exkommunikationen zu absolvieren, welche ruthenische Bischöfe verhängt hätten. Auch über diesen Punkt ging Rom, von ganz andern Voraussetzungen aus, hinweg. Die katholische Kirche ist eben mehr als nur die Summe der lateinischen Bistümer und der Papst etwas anderes als nur der erste lateinische Bischof.

Gottlob war der Pater mit vielen andern Punkten des Brester Dokuments gnädiger. Vor allem wollte er den Ruthenen ohne weiteres ihre liturgischen Riten zugestehen. Auch sollten sie nicht zur Teilnahme an der Fronleichnamsprozession gezwungen werden — und gerade diese theophorischen Prozessionen haben sie selbst später, ganz im Widerspruch zur orientalischen religiösen Seelenhaltung, eingeführt. Ebenso wollte er ihnen gerne alle ihre kirchlichen Forderungen im Rahmen des polnischen Staates zugestehen. Zum fünften Punkt, welcher das Fegefeuer betrifft, über welches die Bischöfe « belehrt zu werden » wünschen, gab er eine lange theologische Abhandlung mit Beweisstellen aus dem Alten und Neuen Testament und aus den Konzilien.

Bei den Punkten, von denen er wünscht, dass sie erklärt würden, kommt er zuerst wieder auf die theophorischen Prozessionen zurück, indem er sagt, die Ruthenen möchten ihre Anhänglichkeit an die katholische Kirche doch dadurch bezeugen, dass sie diese Prozessionen von sich aus übernähmen. Es ist dies ein sehr dehnbares und oft mit moralischer Vergewaltigung verbundenes Prinzip. Mit demselben kann man

([1]) Vgl. dazu den Brief der Bischöfe an den Primas Karnkowski, in; I. U. Niemcewicz, *Dzieje panowania Zygmunta III*, Krakau 1860, p. 275.

ja jeden noch so weitgehenden Latinismus begründen bis zur Uebernahme der von Leo XIII. nach der Messe vorgeschriebenen Gebete. Was die Priesterehe anlangt, so wünscht der Pater mit vollem Recht, man solle sich zur Vermeidung von Missbräuchen genau an die Bestimmungen der alten Konzilien halten. Was die Bestätigung der Kandidaten für das Bischofsamt anlangt, so hält er es für besser, dass diese nicht — wie dies das Brester Dokument wünschte und Papst Klemens VIII. es durch eine eigene Bulle vom 23. Februar 1596 auch bestimmte [1] — vom Metropoliten, sondern vom Papst direkt erteilt würde. Diese letztere Form wurde erst am Ende des XIX. Jahrhunderts nach der sogenannten Lemberger Synode (1891) in der ruthenischen Kirche eingeführt. Ausführlich spricht das Gutachten auch über die Ehen zwischen Lateinern und Ruthenen, sowie über die nach dem eigenen Zeugnis der Bischöfe, nur allzu leichthin praktizierte Ehescheidung. Die orientalische Klostergesetzgebung hat der lateinische Dominikanermönch, wie aus seinen Bemerkungen zu dem Punkt des Dokuments hervorgeht, in keiner Weise verstanden. Sodann spricht er von dem Läuten in der Karwoche und der Aufbewahrung des Allerheiligsten — wobei er einige zeitgeschichtlich recht interessante Bemerkungen macht. Er wünscht in beiden Fällen eine Annäherung an das lateinische Brauchtum.

Dies ist alles, was wir über die Aeusserungen der Theologen zu den Forderungen der ruthenischen Bischöfe wissen. Man wird zugeben, dass es nicht allzu viel ist. Die Ueberlegungen der Kardinäle sind nicht bis auf uns gelangt, ebensowenig der Endbescheid der Kommission. Dass er positiv sein würde, stand nach allem, was wir bisher gesagt haben, fest.

Aus zwei Briefen der Bischöfe wissen wir, dass sie vor Mitte Januar zweimal an einem Mittwoch beim Papst gewesen sind. Das erste Mal waren sie am Tage ihrer Ankunft, Mittwoch den 15. November, bei ihm. Nach Weihnachten hatten sie ihn nicht mehr besuchen können. Vor Weihnachten kommt nur der 6., der 13. und der 20. Dezember in Betracht. Da man für die Verhandlungen der Kommission nach dem

(1) A. Theiner, *Monumenta*... Bd. III, U. 189.

2. Dezember doch wohl auch zwei Wochen ansetzen muss, kommt für den zweiten Besuch beim Papst eigentlich nur der 20. Dezember in Frage. Er wird sich vor allem auf das grosse Ereignis der nur drei Tage später abzuschliessenden Union bezogen haben.

Pociej und Terlecki waren vor dem 23. Dezember auch zweimal bei Kardinal Sanktorius ([1]), dem Grosspönitentiar und hauptsächlichsten Vertreter der orientalischen Kirchen an der römischen Kurie.

***

Aber schliesslich wurde aus alledem doch etwas ganz anderes, als es sich die ruthenischen Bischöfe wohl gedacht hatten.

Zu allererst konnten sie ihren Auftrag nicht in der Weise erfüllen, wie er ihnen von ihren bischöflichen Mitbrüdern zuteil geworden war. Sie konnten sich nicht die im Brester Dokument enthaltenen Bedingungen *vor* der Obedienzleistung garantieren lassen. Von römischer Seite standen dem vielleicht doch die am Eingang des von P. Saragoza abgegebenen Gutachtens angeführten Gründe entgegen. Und von seiten der ruthenischen Bischöfe hätte ein hartnäckiges Festhalten an diesem Punkte wohl fast wie ein Misstrauenvotum ausgesehen. Zu einer solchen Handlung waren sie aber beide in diesem Augenblick nicht fähig.

Sodann aber blieb es nicht bei einer Obedienzerklärung. Nicht dass die Bischöfe erwartet hätten, die Union solle nach Art der Florentiner Kircheneinigung durch einen von beiden Seiten gemeinsam auszufertigenden Akt dogmatisch-disziplinären Inhalts vollzogen werden. Dazu schien ihnen der Teil der orientalischen Kirche, den sie vertraten, doch wohl zu unbedeutend — auch war diese Einigung schon einmal vollzogen worden; wie hätte sie durch eine Wiederholung fast in Zweifel gezogen werden können! Es musste schon bei einer einseitigen Obedienzerklärung bleiben. Aber Rom verlangte über diese hinaus noch mehr. Zwar forderte die rö-

([1]) I. U. Niemcewicz, wie eben p. 274.

mische Kurie nicht mehr wie zu Anfang des Jahrhunderts den Nachweis, dass die Bischöfe gültig getauft und geweiht worden waren (1). Dies galt als sicher. Wohl aber verlangte Rom anders als in Florenz, dass die Bischöfe vor der Obedienzleistung das Glaubensbekenntnis ablegen müssten und nach derselben von allenfalsigen kirchlichen Strafen losgesprochen würden.

Darin zeigt sich deutlich eine seit dem Trienter Konzil veränderte Haltung der Kirche zur Häresie und zum Schisma. Nicht dass sie diese beiden nicht stets dogmatisch abgelehnt hätte! Aber in der Behandlung der Irrenden oder Getrennten war eine Aenderung eingetreten. Dies wird am leichtesten klar durch den Vergleich mit der Art, wie die Kirche die zu ihr zurückkehrenden Basler Synodalen behandelte. Viele von ihnen wurden in ihren kirchlichen Würden bestätigt; Papst Nikolaus V. erkannte alle Akte des Gegenpapstes Klemens V. (Amedeus von Savoyen) als gültig an. Einem aus ihnen, dem Kardinal Louis Aleman, wurde durch Dekret Papst Klemens VII. vom 9. April 1527, sogar die Ehre der Altäre in der Reihe der Seligen zuteil, während andere, wie Johannes de Segovia und Amedeus von Savoyen, selbst ohne dass die Kirche dem widersprach, auch nach ihrem Tode als Männer von heiligmässigem Lebenswandel geschätzt wurden. Von einer feierlichen Rekonziliation derselben in foro externo durch Ablegung des Glaubensbekenntnisses und darauf folgende Absolution von Kirchenstrafen ist nirgends die Rede. Ganz anders seit dem Konzil von Trient. Dort hatte sich die Kirche als Richterin mit einer ganzen Anzahl von Häresien und Häretikern auseinandergesetzt. Sie hatte autoritativ den Glaubensinhalt festgelegt und formuliert. Darum kannte sie nach diesen Entscheidungen auch nur mehr Unterwerfung und keine neuen Besprechungen. Ja, sie hatte auch eine andere psychologische Einstellung zu den zu ihr Zurückkehrenden gewonnen. Diese sollten jetzt einmal zuerst durch Ablegung des Glaubensbekenntnisses ihre rückhaltlose Annahme des gesamten Glaubensinhalts erklären. Das galt für alle Protestanten. Es galt

(1) Vgl. A. M. Ammann, *Zur Geschichte der Geltung der Florentiner Konzilsentscheidungen in Polen-Litauen,* in *Orientalia Christiana Periodica* VIII (1942), p. 289-314.

aber auch für die Orientalen. So hatte es schon Papst Pius IV. im Jahre 1553 im Falle des nestorianischen Patriarchen Simon Sulaqa gehalten (1). Das abzulegende Glaubensbekenntnis war damals allerdings noch in der auch in Florenz für die Chaldäer angewandten Art ganz auf die Besonderheiten der nestorianischen Kirche zugeschnitten gewesen. Etwas später aber, nämlich unter dem Pontifikat Papst Gregor XIII., kam « für die Griechen » ein besonderes, amtliches, eigens zusammengestelltes Glaubensbekenntnis auf. Es setzt sich zusammen aus den bekannten Punkten des Florentiner Unionsdekrets mit den Griechen und aus dem Trientiner Glaubensbekenntnis (2). Dieses Glaubensbekenntnis war nicht das einzige damals gebräuchliche. Es gab noch ein anderes, von dem Jesuitenpater d'Eliano verfasstes, welches später die Grundlage für die von Urban VIII. für alle Orientalen vorgeschriebene Formel wurde. Im Jahr 1595 war aber noch die formula fidei Gregors XIII. im Gebrauch. Dies Glaubensbekenntnis mussten die beiden Bischöfe in ihrem eigenen Namen und im Namen ihrer Auftraggeber abgeben.

Und so kam es denn am 23. Dezember 1595 in der Aula Constantini zu dem feierlichen Akt, womit die griechisch-ruthenische Kirche Polen-Litauens ihre Union mit dem römischen Stuhl vollzog. Wir haben über diesen Akt vier Berichte von Augenzeugen, die in allem übereinstimmen: den offiziellen Akt des päpstlichen Protonotars Anselm Dandini (3), den Bericht des Kardinals Baronius (4), die in der päpstlichen Bulle enthaltene Beschreibung (5) und eine sehr kurze Darstellung des Aktes in dem schon öfters erwähnten Briefe der beiden Bischöfe an den Primas Karnkowski (6).

(1) Siehe S. Giamil, *Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum seu Chaldaeorum ecclesiam*, Roma 1902 U. 5, p. 19-23 und U. 3, p. 9-12.

(2) Siehe hierzu eine bisher leider noch unveröffentliche Doktorarbeit von K. Kamber, *Formulae professionis fidei Orientalibus ad Ecclesiam catholicam redituris a Sancta Sede praescriptae*, Rom 1931 Pont. Inst. Orientale.

(3) A. Theiner, *Monumenta*... Bd. III, U. 185 F, p. 245-249.

(4) Baronius, *Annales ecclesiastici*, Tom. IX Anhang. z. B. Lucca 1741, p. 658-667.

(5) A. Theiner, wie eben p. 240-245.

(6) I. U. Niemcewicz, *Dzieje panowania Zygmunta III*, Krakau 1860, p. 274, 275.

Um 21 Uhr damaliger (d. i. um 3 Uhr heutiger) Zeit versammelten sich die in Rom anwesenden Kardinäle, viele Geistliche und die ganze polnisch-litauische Kolonie sowie der königliche Abgesandte Bischof Adalbert von Plozk in der Aula Constantini im Vatikan. Die beiden Bischöfe wurden zusammen mit ihrem Gefolge in ihrer schönsten liturgischen Kleidung mit der Mitra auf dem Haupt zum Papst geführt, vor dem sie die dreifache Reverenz machten, bevor sie ihm die beiden Brester Dokumente im Original überreichten. Sodann wurden sie wieder fortgeleitet — ausserhalb des Kreises der Versammelten. Die beiden Bischöfe standen während der nun folgenden Verlesung der Dokumente, während ihr Gefolge hinter ihnen kniete. Die Verlesung geschah auf ruthenisch und lateinisch. Sodann hielt der päpstliche Sekretär, der spätere Kardinal Sylvius Antoniani, eine von allen sehr gelobte Ansprache (1). Darauf wurden die Bischöfe vor den Papst zu einer Kniebank geleitet, auf welche das Evangelienbuch gelegt war, und nun legte erst Hypatius Pociej auf lateinisch und sodann Cyrill Terlecki auf ruthenisch im eigenen und im Namen aller ihrer Mitbischöfe das Glaubensbekenntnis in der oben erwähnten Form ab. Jedesmal wurde auch die Uebersetzung in die entsprechende zweite Sprache verlesen. Sehr ergriffen und zu Tränen gerührt traten die beiden Bischofsboten sodann vor den Papst, um ihm zur Obedienzleistung die Füsse zu küssen. Dieser umarmte und küsste sie auch seinerseits und sprach mit ihnen « wie ein wahrer Vater » (2). Sodann erklärte er feierlich, er nähme sie und die durch sie vertretenen Bischöfe in die Gemeinschaft der hl. Kirche auf. Er trug dem Kardinal-Grosspönitentiar Sanktorius auf sie von allen kirchlichen Zensuren loszusprechen und gab ihnen selbst die Fakultät, dasselbe mit ihren Mitbischöfen zu tun — ebenso sollte es mit den Priestern und Klerikern und auch den Laien in der Heimat gehalten werden. Sodann erhielten die päpstlichen Notare den amtlichen Auftrag über das Geschehene den entsprechenden notariellen Akt auszufertigen und zu guter Letzt wurde auch das Gefolge der beiden Bischöfe zum

(1) Die beiden Bischöfe wie eben p. 275; Peter Nores an Pinelli, Bibl. Vat., Ottobon. 1088, f. 139, 140.

(2) I. U. Niemcewicz, wie eben.

Fusskuss zugelassen. — Damit war die Union amtlich abgeschlossen. Darüber erliess Papst Klemens VIII. noch am gleichen Tage eine Konstitution (1). Am 30. Dezember schrieb er an König Sigismund (2). Und am 26. Januar berichtete der polnische Nuntius, er habe das Breve dem König übergeben und dieser habe sogleich hocherfreut eine Kopie desselben an den Fürsten Ostrogski senden lassen (3).

***

Am 24. Dezember, dem Vortag des Weihnachtsfestes, an dem aber in diesem Jahre infolge eines besondern Beschlusses der Ritenkommission die liturgische Vigil nicht gefeiert wurde, hielt der Papst in St. Peter die erste Vesper des Festes. Bei derselben waren auch die beiden Bischöfe anwesend, in der gleichen Prachtgewandung, welche sie am Tage vorher in der Aula Constantini getragen hatten, mit Phelonion, Omophor und Mitra. Sie wurden zuerst hinter die Kardinäle zwischen die anwesenden Bischöfe gesetzt, in deren Reihen wahrscheinlich auch Bischof Adalbert Baranowski von Plozk sass. Während des ersten Psalms (4) wurden sie jedoch auf Geheiss des Papstes zum päpstlichen Thron geführt; dort erhielten sie den Platz unmittelbar vor den Füssen des Papstes angewiesen. Damit waren sie zu päpstlichen Thronassistenten ernannt, eine Ehre welche dem lateinischen polnischen Bischof erst später zuteil werden sollte. Im Anschluss an diese Vesper kam es zwischen dem Haupt der Ritenkongregation, dem Kardinal Gesualdo und dem päpstlichen Zeremonienmeister Mucantius zu einer Unterhaltung (5), während welcher der Kardinal verlangte, die Bischöfe, welche ja jetzt, wie sie selbst, dem Papst unterstanden, sollten auch die Kleidervor-

(1) A. Theiner, wie eben, p. 240-245.

(2) A. Theiner, wie eben, U. 184.

(3) A. S. V., Fondo Borghese III, 89c, f. 18; 91d, f. 104.

(4) Barb. lat. 2808, f. 167, 168.

(5) Wie eben f. 168, vgl. auch einen Auszug aus Mucantius in: Elia Saheb, *La conferma dell'elezione del Patriarca di Antiochia*, in: *Stoudion* III (1926) No. 4/5, p. 116.

schriften der römischen Kurie beobachten, während der Zeremoniar in weitherzigem Verständnis erklärte, sie seien zum Gottesdienst gekommen, wie sie zur Obedienzleistung erschienen wären. Dann erhob der Kardinal noch besondere Einsprache gegen die feierliche Form der Mitra, welche die beiden getragen hätten. Die beiden Bischöfe nahmen noch öfters, nämlich am 31. Dezember und am 1. Januar, am 5. und 6. Januar und am 2. Februar, zusammen mit dem Papst an den Gottesdiensten, sei es in der Capella Palatii, sei es im Petersdom, den damals die Vorhalle von Maderna noch nicht schmückte, teil. Dabei erschienen sie zu Beginn, genau wie dies im Osten Brauch ist, erst in der Mandia mit dem Klobuk auf dem Haupte um dann im gegebenen Augenblick zusammen mit ihren lateinischen Mitbrüdern das ihrem Ritus entsprechende feierliche Gewand anzulegen. Man sieht also, dass die römische Kurie weitherziger als Kardinal Gesualdo von ihnen keinen Verzicht auf ostkirchlichen Brauch verlangte.

Ja der Papst ging noch weiter. Zur Belohnung für die grossen Dienste, welche die beiden Bischöfe ihrer Kirche und dem Hl. Stuhle geleistet hatten, gab er ihnen und ihren Nachfolgern im Bischofsamt, solange sie in der Gemeinschaft mit Rom verbleiben würden, das Recht, genau wie der Metropolit bei den entsprechenden liturgischen Handlungen den Sakkos zu tragen. Zugleich schenkte er ihnen eine vollständige liturgische Ausrüstung, d. h. alle liturgischen Gewänder des Bischofs und etliche Teile für den Altar; Pociej erhielt dieselben aus blauer Seide mit goldgestickten Lilien, Terlecki in gleicher Art aber in rot. Dabei ist zu bemerken, dass nach dem päpstlichen Breve (1) auch die « vestes inferiores, quibus pro albis utimini » also das Sticharion von derselben blauen, beziehungsweise roten Farbe waren. Als darum im Jahre 1671 der Metropolit Kolenda dem damaligen Bischof von Wladimir Benedikt Glinski den Gebrauch des Sakkos verwehren wollte, berief sich dieser demgegenüber mit vollem Recht auf dieses päpstliche Dekret (2).

Am 25. und 26. Dezember nach dem neuen Kalender feierten erst Pociej und dann Terlecki in der Kirche des grie-

(1) Bull. Magnum; Tom. V, pars II, C. 120 vom 26. Febr. 1596.
(2) Arch. der Congr. de prop. fide, Congr. part, vol. 24, f. 98v.

chischen Kollegs, die dem hl. Athanasius geweiht ist die Liturgie und zwar, wie Peter Arkudius fast 30 Jahre später schreibt » (1), « genau nach dem Brauch der byzantinischen Kirche in altslawischer Sprache ». Sie beteten also auch das Credo ohne das Filioque.

Ueber dieses griechische Kolleg und auch über den Akt in der Sala Constantini schrieben die beiden am 29. Dezember an die Bischöfe Gedeon Balaban von Lemberg und Michael Kopystenski von Przemyśl (2).

Sie sahen sich auch die römischen Sehenswürdigkeiten gut an, denn wir wissen, dass man ihnen in Sankt Peter das Bild der Apostelfürsten zeigte, von dem man damals allgemein glaubte, dass es aus der Zeit Kaiser Konstantins stamme. Dabei stellten sie fest, dass die Namensschrift über den beiden Brustbildern in slawischen Buchstaben geschrieben sei (3). Dies änderte jedoch die Anschauungen, welche damals in Rom die herrschenden waren, nicht.

Viel mehr wissen wir über ihre persönlichen Erlebnisse nicht Doch ist noch einiges über den Gang der Angelegenheiten, die sie vertraten, bekannt. Sie sollten ja, entsprechend dem Brester Dokument, eine Reihe von Wünschen oder Forderungen durchsetzen. In dem Akt der Union waren nur liturgische und dogmatische Punkte erwähnt und zwar im Sinne des Florentiner Konzils, genau wie sie es gewünscht hatten. Es blieb also noch eine Reihe von andern Fragen zur Behandlung übrig. Diese bezogen sich vor allem auf die mit der Annahme des neuen Kalenders verbundenen Fragen, auf die Fragen der Organisation der ruthenischen Kirche, auf die Bischofsernennungen und auf die Stellung der neu-unierten Kirche im Rahmen der katholischen Kirche in Polen und des polnischen Staates. Man sieht also, dass die beiden allen Grund hatten, sich mit einem Memoriale für den Papst an Kardinal Sanktorius zu wenden. Der Kardinal überreichte dasselbe noch am selben 11. Januar, an dem er es empfangen

(1) Arch. der Congr. de prop. fide, Scritt. riferite vol. 337, f. 384r.

(2) *Archiv Jugo-zapadnoj Rossij*, Abt. I, Bd. I, U. 116, p. 482-485.

(3) GRIMALDI im: *Liber translationum Barb. lat. 2733* f. 142, 143 vgl. A. M. AMMANN, *Die Ikone der Apostelfürsten in St. Peter zu Rom*, in *Orientalia Christiana Periodica* VIII (1942) p. 464 f.

hatte, dem Papste (1). Es ist aber nach dem, was wir weiter oben über den Gang der polnischen Angelegenheiten in Rom gesagt haben, sehr verständlich, dass der Papst erklärte, er sei mit diesen und den ungarischen Fragen äusserst beschäftigt, sodass er sich im Augenblick nicht um die ruthenischen Dinge bekümmern könne. Er nahm aber doch das ihm von Sanktorius überreichte Blatt an. Dass der Papst die volle Wahrheit sagte, beweist die Tatsache, dass er am folgenden Tage dem König Sigismund von Polen durch Breve mitteilte, er habe den Bischof Benedikt von Mandina als ausserordentlichen Nuntius zur Erledigung der Moldauer Angelegenheiten nach Polen abgeordnet (2).

Die Bischöfe drängten aber auf ihre Heimreise (3). Dem standen jedoch von polnischer Seite gewisse Hindernisse entgegen. Gerade in diesen Tagen muss ein Schreiben des Nuntius in Rom angekommen sein, welches den Kardinalstaatssekretär aufforderte, die Bischöfe nicht vor neuer Benachrichtigung abreisen zu lassen (4). Dies hing mit den Angelegenheiten des Fürsten Ostrogski zusammen. Noch im Oktober, nur kurz nach der Abreise der beiden Bischofsboten aus Krakau, waren vier Delegierte zu ihm geschickt worden, um ihn doch noch für die Union zu gewinnen (5). Nach langen Verhandlungen war es dann zu einer halben Vereinbarung gekommen (6). Der Fürst hatte gesagt, er wolle auf den Rat seiner beiden Söhne hören, von denen der eine Katholik war und der andere kein Gegner der Kirche. Er war jedoch bei seiner Forderung geblieben, man müsse in dieser Angelegenheit neben den Bischöfen auch die Laien hören und darum hatte man verabredet, dass nach der kirchlichen Union, die auch Ostrogski unterschreiben solle, ein Treffen von theologisch gebildeten Männern zu veranstalten sei, um auch die Laien zu gewinnen. Diese sollten dann auch ihrerseits Boten

(1) A. S. V. Arm. 52 vol. 21 fol. 139v. Udienze di Santorio.

(2) A. Theiner, *Monumenta*... III, U. 186; ein Auszug aus der Instruktion bei Pastor (deutsche Ausg.), Bd. XI Klemens VIII, p. 216 Anm. 2.

(3) A. S. V. Fondo Borghese III, 18 f. 357v vom 27. Jan. 1596.

(4) A. S. V. Fondo Borgh. III, 91d, f. 88v.

(5) Archivio Doria Pamphili, Fondo Aldobrandini, vol. XI Dispacci di Malaspina (1594-1596) Brief vom 27. Okt. 1595.

(6) A. S. V., Fondo Borgh. III, 91d, f. 88v.

nach Rom schicken. Dem Nuntius schien diese ganze Lösung recht zweifelhaft. Man begreift also, dass der Papst eine am 25. Januar erneut vorgebrachte Bitte Pociejs und Terleckis um eine Audienz dilatorisch behandelte ([1]). Damals war ein weiterer Brief Malaspinas, den er am 12 Januar von Warschau abgesandt hatte ([2]), noch nicht in Rom eingetroffen. Er übersandte gleichzeitig einen Brief eines der vier Delegierten zu Ostrogski, nämlich des Bischofs Maciejewski von Luzk über die Aussichten, den Fürsten für die Union zu gewinnen; ebenso einen andern des Fürsten selbst an den König zur gleichen Frage. « Die ruthenischen Bischöfe könnten danach die Lage beurteilen », schreibt er, « Er selber habe sich noch kein Urteil bilden können ». Diese beiden Schriftstücke sind nicht erhalten. Sie müssen aber auf die Bischöfe einen guten Eindruck gemacht haben, denn kurz nach ihrer möglichen Ankunft in Rom, etwa 14 Tage später hören wir zum erstem Mal von Reisevorbereitungen. Man sprach von ihrer Abreise « in Congregatione », wohl bei den Kardinälen ([3]). Und schon am 28. Januar weihte der Papst in seinen Gemächern « molte corone e medaglie » ([4]) für dieselben. Noch im Jahre 1662 wird Bischof Susza von Chelm auf diese Devotionalien zurückkommen. Am 13. Mai dieses Jahres bat nämlich Pachonius Ohilewicz, der damalige Beauftragte der ruthenischen Bischöfe, im Namen Suszas um eine erneute Bestätigung der dabei erteilten Ablässe ([5]). Er fügte eine Liste derselben bei. Diese ist allerdings ganz in lateinischem Geist gehalten. Schon am 1. Februar sprach Kardinal Sanktorius mit dem Papst über die Heimreise der Bischöfe. Dabei wurde auch bestimmt worden, dass Petrus Arkudius, der aus vielen Gründen nicht wieder nach Polen reisen wollte, sie trotzdem begleiten solle. Dieser bedeutende und für die Union so hochverdiente Mann blieb in Polen-Litauen bis zum Jahre 1609 ([6]). Hierbei mag auch die Sprache auf die Gründung eines Seminars für den

([1]) A. S. V., Arm. 52, vol. 12, fol. 142^{v}. Udienze di Santorio.
([2]) A. S. V., Fondo Borghese 111, 91^{d}. f. 101^{v}, 89^{c} f. 3^{v}.
([3]) A. S. V., Arm. 52, vol. 21, f. 144, Udienze di Santorio.
([4]) Bibl. Vat. Urbin. 1064, Pars I^{a}, Avviso vom 3. Febr. 1596.
([5]) Arch. Prop. Scrit. rif. nelle congregationi Ruteni 1658-1668 f. 47^{rv}.
([6]) A. Theiner, *Monumenta* .. Bd. III, U. 245.

heranwachsenden Klerus jener Bistümer gekommen sein, von dem Kardinal Aldobrandini am 3. Februar an den polnischen Nuntius schreibt ([1]). Am gleichen Tage war es auch schon stadtbekannt, dass sie bald reisen würden ([2]). Etwa am 7. oder 8. Februar müssen die beiden dann abgereist sein, denn Anfang März waren sie wieder in ihren Bistümern ([3]). Mit dieser Abreise war auch der polnische Nuntius einverstanden. Am 19. Januar hatte er an den Kardinal-Staatssekretär geschrieben, die beiden Bischöfe könnten in ihre Heimat zurückkehren, wann sie wollten. Ihre Anwesenheit daselbst werde für die Sache der Union von Nutzen sein ([4]).

***

Die Bischöfe hatten unterdessen auch die letzten ihrer Anliegen vorbringen und mit Erfolg zu Ende führen können. Sie betrafen vor allem die Wahl und Weihe des Metropoliten und der Bischöfe. Auch in diesem Punkte ging der Papst über die Einwände des Pater Saragoza hinweg. Er erliess am 23. Februar — also schon nach ihrer Abreise und somit auch äusserlich dokumentiert als unabhängig von den gestellten Bedingungen erlassen — ein Dekret « Decet Romanum Pontificem » ganz im Sinne des entsprechenden Punktes des Brester Dokuments ([5]). Damit machte der Papst nicht Gebrauch von der Möglichkeit welche ihm der polnische Nuntius vorbehalten hatte ([6]), für zwei vakante ruthenische Bistümer — es waren dies Polozk und Pinsk-Turow, — über den Metropoliten hinweg, die Bischöfe zu ernennen. Es ist aber zu bemerken, dass die Wahl des Metropoliten, wahrscheinlich schon angefangen mit der Ernennung Pociejs zum Metropoliten im

([1]) A. S. V. Fondo Borghese III, 18, f. 358; vgl. hiezu auch I. Praszko, *De vicissitudinibus Ecclesiae Ruthenae-Catholicae vacante sede metropolitana (1655-1665)*. Rom 1944, S. 37 f.

([2]) A. S. V., Fondo Borghese III, 18, f. 358. Bibl. Vat., Urb. 1064 Pars. I[a] Avviso vom. 3. II 1596.

([3]) *Archiv Jugo-zapadnoj Rossij*, Reihe 1, Bd. 1, U. 116, p. 480.

([4]) A. S. V. Fondo Borghese III, 89[c], f. 17.

([5]) A Theiner, *Monumenta*... Bd. III, U. 189.

([6]) A. S. V. Fondo Borghese III, 91[d], f. 16.

September 1599, kaum jemals nach den in diesem Dekret vorgeschriebenen Formen vollzogen wurde. Sodann lag den Bischöfen sehr daran, ihre Aufnahme in den polnischen Senat und ihre zivilrechtliche Gleichstellung mit dem lateinischen Episkopat zu erreichen. — Dass sie ihnen kirchenrechtlich nicht nachstanden, hatte der Papst in Rom durch die Behandlung, die er ihnen zuteil werden liess, klar und deutlich zu erkennen gegeben! — Auch in diesem Punkte hatten sie Erfolg, denn unter dem 7. Februar 1596 erliess der Papst ein ganzes Bündel von Breven (1), an den polnischen König, an die hervorragendsten Bischöfe und Adligen, worin er sich die Forderungen des neu-unierten Episkopats zu eigen machte.

Der Papst stellte aber auch einige Forderungen an die Ruthenen. Zu allererst verlangte er, genau wie er es zu Anfang des Jahres 1595 von den Abgesandten des koptischen Patriarchen von Alexandrien verlangt hatte, die in Rom durch Boten vertretungsweise vollzogene Union solle in Polen auf einer Bischofssynode durch den persönlichen Beitritt der einzelnen Bischöfe ratifiziert werden. Zugleich ernannte er als seine Vertreter auf dieser Versammlung drei lateinische Bischöfe (2). Die Synode fand, wie bekannt, im Oktober 1596 in Brest-Litowsk statt. Sie führte zu einer Spaltung in der ruthenischen Kirche.

Die zweite Forderung des Papstes betraf die Annahme des neuen Kalenders. Hier nahm der Papst eine vermittelnde Stellung ein. Er verlangte die Annahme der astronomischen Richtigstellung Papst Gregors XIII. — also die Ueberschlagung der bekannten zehn Tage. Er gestattete aber die Datierung des Osterfestes nach der bisher üblichen Art, d. h. die Beibehaltung der ostkirchlichen Paschalien und damit des ganzen liturgischen Kirchenjahres. Damit wäre schon zu Ende des XVI. Jahrhunderts von Rom aus eine Form des Kalenders eingeführt worden, die in den orthodoxen Balkankirchen erst im XX. Jahrhundert, nach dem ersten Weltkrieg in Gebrauch kam. Dieser so reformierte Kalender sollte in allen unierten Kirchen Polen-Litauens eingeführt werden. Es war darüber — obgleich die Lösung einem der Punkte des Brester Do-

(1) A. Theiner, *Monumenta*... wie eben .. U. 188.

(2) A. Theiner, wie eben .. U. 187.

kuments entsprach — in Rom zu Unterhandlungen gekommen, über die die beiden Bischöfe in ihrem Brief an den polnischen Primas Karnkowski berichten (1). Man sieht daraus, wie ungern sich die beiden zu dieser Kalenderreform, die dann schliesslich doch nicht durchgeführt wurde, verstanden. Sie schrieben zu dieser Frage auch ein Memoriale an den Papst (2). Dies änderte jedoch nicht ihre unbedingte Bereitwilligkeit auf die römischen Wünsche einzugehen. Wir hören darum auch von den Vorbereitungen zur Drucklegung des nach den eben dargelegten Normen reformierten liturgischen Kalenders. Vorerst fehlten noch einige dazu notwendige Drucktypen (3). Im Laufe des Jahres 1596 erschien derselbe jedoch im Druck. Leider sind von demselben bisher nur einige durch Zufall in Wilnaer Bucheinbänden erhaltene Blätter bekannt (4). Und dies sind noch dazu nur die zwei ersten Blätter: also das Titelblatt mit dem Familienwappen des Papstes Klemens VIII. Aldobrandini und der klaren Bezeichnung: Rom, in der Apostolischen Vatikanischen Druckerei 1596. Auf dem zweiten Blatt ist die korrigierte Paschalientafel, sowie etwas erklärender, einleitender Text zu sehen. Zu bedauern ist, dass der eigentliche Festkalender bisher nicht zum Vorschein gekommen ist. Es braucht nicht wiederholt zu werden, dass die ruthenische Kirche dann doch den alten julianischen Kalender beibehalten hat.

A. M. Ammann, S. J.

(1) I. U. Niemcewicz, *Dzieje panowania Zygmunta* III, Krakau 1860, p. 274-277.

(2) A. S. V. Arm. 52, vol. 21, f. 146v. Udienze di Santorio.

(3) Udienze di Santorio vom 8. Februar 1596. wie eben.

(4) Ja. Th. Golovackij. *Kniga o novom kalendarje napečatannaja v Rimje v 1596 godu, in Zapiski Imp. Ak. Nauk,* Bd. 29, Sankt Petersburg 1877, p. 90-96 (mit 3 Abb.).

Patriarch Johann Bekkos und die lateinische Kultur

Die Frage, ob und in wieweit der Patriarch Johann Bekkos von der lateinischen Kultur erfasst worden sei, ist bisher nicht behandelt (1) worden. Nicht einmal die Herausgeber (2) seiner Schriften haben darauf geachtet, ob etwaige Zitate lateinischer Werke von Bekkos verwertet sind. Wenn griechische Schriftsteller der Neuzeit den Bekkos als λατινόφρων bezeichnen, meinen sie damit vorwiegend, wenn nicht ausschliesslich, seinen « Unionismus » mit der lateinischen Kirche, gehen aber auf die in diesem Aufsatz zu behandelnde Frage nicht ein; immerhin ist auch im Schrifttum romfeindlicher Kreise auch schon der Gedanke vertreten worden, dass Bekkos ein Verräter des Griechentums gewesen sei. Ohne jede Polemik soll hier gezeigt werden, dass Bekkos auch nach seinem Anschluss an die katholische Kirche ein echter Vertreter der griechischen Kultur gewesen sei und zwar ein solcher, der sehr wenig mit der lateinischen Kultur vertraut war.

I.

Die lateinisch erhaltenen Briefe des Bekkos.

Die bisher herausgegebenen Schriften und Briefe des Patriarchen Bekkos († 1297) sind fast durchweg griechisch überliefert. Wie steht es nun mit den lateinischen Briefen, die ebenso alt sind wie der entsprechende griechische Text

(1) Auch nicht in den guten Aufsätzen von L. PETIT, DTC VIII, 656-660; L. BREHIER, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, VII, 354-367; V. LAURENT, in BUCHBERGER, LTK. V. 481-482. Auch der früher erschienene Beitrag von R. SOUARN, *Echos d'Orient* 3 (1910) 229 ff., geht nicht auf unsere Frage ein.

(2) Leo Allatius, Hugo Laemmer, Migne.

und mit andern lateinischen, zu denen ein griechischer Text noch nicht gefunden ist? Sind sie eine Uebersetzung des ursprünglichen griechischen Wortlautes oder sind sie in der Patriarchatskanzlei nur im lateinischen Text verfasst worden, unter etwaiger Benutzung lateinischer Vorlagen und mit Hilfe amtlicher Dolmetscher? Würde also auf diese Weise der Einfluss des Latinismus auf die Kanzlei des katholisch gewordenen Patriarchen festgestellt werden können? Um diese Fragen lösen zu können, heisst es schrittweise voranzugehen, um zuerst den Bestand der lateinischen Briefe des Bekkos nachzuweisen; hernach soll von den Gründen oder Erklärungen und auch etwaigen Folgerungen gesprochen werden. Das vatikanische Archiv besitzt (1) die griechische Originalurkunde des an den Papst Johann XXI. im April 1277 gerichteten Synodalerlasses, der eigenhändig von Bekkos unterzeichnet ist. Aber das nämliche Archiv verwahrt im Registerband des Papstes Nikolaus III. eine amtliche lateinische Uebersetzung (2) der an seinen Vorgänger gesandten griechischen Urkunde. Es entsteht nunmehr die Frage: wo wurde die lateinische Uebersetzung angefertigt, deren echte Abschrift im Originalregister des Papstes Nikolaus III. sich vorfindet? In Konstantinopol oder in Rom? Mit Sicherheit kann auf diese Frage nicht geantwortet werden; aber es können Wahrscheinlichkeitsgründe angegeben werden für den nichtrömischen Ursprung der lateinischen Uebersetzung. Es war eine damalige Sitte der byzantinischen Kaiserkanzlei, ihren griechischen Auslandsbriefen eine amtliche lateinische Uebersetzung beizufügen; das vatikanische Archiv hat mehrere solcher Quellenstücke, auch aus der Zeit des Patriarchen Bekkos unter Michael VIII. Palaiologos. Ein amtliches Inventar des vatikanischen Archivs aus dem Jahr 1366 über die Urkunden (nicht über die im Papstregister niedergelegten A b s c h r i f t e n) enthält nicht bloss Angaben über orientalische Urkunden, sondern bietet auch solche lateinischen Texte, die Uebersetzungen der orientalischen Urschriften sind; darunter sind die Texte gerade aus der Kaiserkanzlei des Michael Palaiologos VIII., in einem Fall auch aus der Patriarchatskanzlei Konstantinopels, vertreten.

(1) AA. Arm. I-XVIII, 1740.
(2) Reg. Vat. 39, 69v-71r.

Ausser dem oben erwähnten Synodalbrief ist im Briefregister der Päpste ein zweiter Brief des Patriarchen Bekkos lateinisch überliefert; es ist sein Glückwunschschreiben an den neugewählten Papst Nikolaus III., aus dem Jahr 1278; sein griechischer Wortlaut ist nicht bekannt. Dem lateinischen Text ist die Bemerkung vorausgeschickt (1): *Iste littere misse fuerunt ex parte Iohannis patriarche Constantinopolitani.* Was ist der Sinn dieses Satzes? Soll damit ausgesagt werden, dass der lateinische Wortlaut aus Konstantinopel stammt? Das ist möglich, aber keineswegs bewiesen; denn auch von einer in Rom angefertigten lateinischen Uebersetzung des griechischen Patriarchenbriefes kann der obige Satz gelten.

Leichter ist die Frage bei einem dritten lateinisch erhaltenen Brief (2) des Patriarchen zu lösen. Es handelt sich um den eigenhändig von Bekkos unterzeichneten Synodalbrief, 16. Juli 1276. Der ganze Brief ist lateinisch geschrieben, nur die Unterschrift ist griechisch. Aus dieser Tatsache folgt, dass der lateinische Wortlaut schon in Konstantinopel der Synode vorlag; weil ferner der Inhalt des Synodalbeschlusses nicht eine etwaige Wiederholung einer in Rom verfassten Glaubenserklärung ist, sondern eine Mischung von allgemein gehaltenen Sätzen und byzantinischen Sonderpunkten ist, wird man wohl annehmen müssen, dass der lateinische Brief erst in Konstantinopel verfasst worden sei. Aus dem Umstand, dass der Patriarch nicht lateinisch, sondern griechisch in einem lateinischen Originalbrief unterschreibt, wird wohl folgen, dass er keine besondere Vorliebe für die lateinische Sprache gehabt hat. Wenn jemand einwendet, er habe diese Vorliebe bewiesen durch die lateinische Uebersetzung des der Unterschrift vorausgehenden Textes. so ist zu erwidern, dass die Zulassung des lateinischen Textes aus dem Zweck des Briefes genügend erklärt ist; denn dieser sollte der römischen Kurie bekannt gegeben werden. Annehmen zu wollen, dass Bekkos den lateinischen Text selber geschrieben habe, ist eine zu kühne Behauptung. Denn es wäre erst zu beweisen, ob Bekkos der lateinischen Sprache mächtig gewesen sei. Die lateinisch erhaltenen Briefe können nicht als Beweis des « Latinismus »

(1) Reg. Vat. 39. 101v.
(2) AA. Arm. I-XVIII, 1730.

des griechischen Patriarchen Bekkos gelten. Sie sind genügend erklärt durch den damals auch in der byzantinischen Kaiserkanzlei eingeführten Brauch, den griechischen Auslandsbriefen an den Papst und die sonstigen abendländischen Herrscher eine lateinische Uebersetzung beizugeben. Niemandem wird es einfallen, deshalb die Kaiser als « Lateiner » zu bezeichnen. Dasselbe gilt in der Frage der lateinischen Briefe der griechischen Patriarchen.

Wir wollen nun den bisher nur fehlerhaft von Baronius und Theiner herausgegebenen Synodalbrief, von dem wir gesprochen haben, in einer neuen Ausgabe veröffentlichen. Als Grundlage wird die Originalurkunde genommen; in den wenigen jetzt beschädigten Teilen ergänzen wir die fehlenden Worte nach den Texten zweier Handschriften des XIV. Jahrhunderts, nämlich B = Reg. Vat. 62, 136v im vatikanischen Archiv, und C = Parisinus Lat. 5 181 in der Bibliothèque Nationale.

Inhaltlich ist der Text ein Kirchenbann der in S. Sophia am 16. Juli 1276 tagenden Synode gegen die Feinde der kirchlichen Wiedervereinigung mit der römischen Kirche, insbesondere gegen Nikephoros von Epiros und Johann von Patras, und er ist ein ausdrückliches Bekenntnis zum Rechtsprimat des römischen Papstes.

Johannes miseratione divina Constantinopolitanus Patriarcha Universis, ad quos presentes litere pervenerint, rei geste memoriam cum salute.

Caritati vestre notum fieri volumus per presentes, quod nobis existentibus in concilio Constantinopolitano congregato pro sarcienda scissura dudum facta inter ecclesiam Latinam et Grecam per illum, qui unitati invidet, et una cum ipso sacrosancto concilio deliberatione habita, omnes scismaticos et unionis ecclesiastice turbatores, qui prope et longe sub pertinacia ubicunque existant, qui non recipiunt sanctam Romanam ecclesiam esse matrem et caput omnium aliarum ecclesiarum et fidelitatis orthodoxie magistram, et ipsius summum pontificem primum et pastorem omnium christianorum, quocunque fungantur officio vel ordine, pontificali dignitate seu sacerdotali, diaconali, ac omnes alios universaliter scismaticos

13 omnium *om.* C.

perturbatores, cuiuscunque conditionis aut status existant, sive de imperiali sive affinitate, consanguinitate seu parentela sive de senatus concilio aut alicuius alterius conditionis, in quibus etiam ipsum Nichiforum Ducam, qui nominatur despotus, et Iohannem Ducam de Patra, qui nominatur ⟨synautocrator?⟩, sicut scismaticos et conturbatores huiusmodi ecclesiastice unionis et susceptores scismaticorum et ⟨persecutores ipsorum⟩, qui convenient ad huiusmodi ecclesiasticam unionem, et sicut illos, qui dividuntur de pastoralitate nostra et de nostra paternitate fugiunt, propter obedientiam, quam facimus ad apostolicam sedem, excommunicavimus, anathematizavimus, ipsosque damnatos pro⟨nuntiavimus⟩ et penitus reprobatos.

In cuius rei testimonium bullam nostram cum nostra subscriptione solita presentibus duximus apponendam.

Datum Constantinopoli apud Sanctam Sophiam anno domini millesimo CC septuagesimo sexto et die Veneris XVI intrante iulio, indictione quinta.

Ἰωάννης ἐλέῳ θεοῦ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ῥώμης.

1 vel status C. 2 consanguinitate etc. C. || *cetera usque ad finem epistolae om.* C. 5 *post* nominatur *spatium vacuum* B. 7 *post* schismaticorum et *spatium vacuum* B. 12 prom *cum spatio vacuo* B. 15 Constantinopolim B. 18-19 *om.* B. 18 *versio:* Ioannes misericordia Dei patriarcha Constantinopolis, Novae Romae.

II.

Bekkos hat die lateinischen Kirchenväter nur nach griechischen Uebersetzungen gekannt.

Nur vier Zitate der lateinischen Kirchenväter sind bei Bekkos nachzuweisen; ja weil eines aus ihnen als unechtes Zeugnis zu gelten hat, bleiben nur drei übrig. Diese Tatsache ist schon deshalb auffallend, weil die Schriften des Patriarchen vielfach die Väterzeugnisse anrufen und weil gerade die Lehre des *Filioque* sein Lieblingsthema ist, das er gegen seine unionsfeindlichen Landsleute verteidigt. Die vier Stellen, die Bekkos nur in griechischem Wortlaut bietet, sind folgende:

Augustinuszitat bei Bekkos.

S. Augustinus, *Enchiridion*, cap. 9: Migne *PL* 40, 235 D, 236 A.

Satis est christiano rerum creaturarum causam, sive coelestium sive terrestrium, nonnisi bonitatem credere Creatoris, qui est Deus unus et verus; nullamqne esse naturam, quae non aut ipse sit aut aut ab ipso; eumque esse Trinitatem, Patrem scilicet et Filium a Patre genitum et Spiritum sanctum ab eodem Patre procedentem, *sed unum eundemque Spiritum Patris et Filii.*

Beccus, *In Camateri animadversiones*, cap. 149; Migne, *PG* 141, 608 B.

Ῥήσεις Αὐγουστίνου [1].

Τοῦ ἁγίου Αὐγουστίνου ἀπὸ τοῦ βιβλίου τοῦ λεγομένου Ἐγχειρίδιον. Κεφάλαιον α'.

ΡΜΘ'. Ἀρκετόν ἐστι τῷ χριστιανῷ, τῶν κτιστῶν πραγμάτων τὴν αἰτίαν, εἴτε οὐρανίων εἴτε ἐπιγείων, εἴτε ὁρατῶν εἴτε ἀοράτων, μηδεμίαν εἶναι, ἀλλ' ἢ τὴν ἀγαθότητα πιστεύειν τοῦ ἀκτίστου, ὅς ἐστι Θεὸς ἀληθινὸς εἷς, καὶ οὐδεμίαν εἶναι φύσιν, ἥτις ἢ αὐτὸς οὐκ ἔστιν, ἢ ἀπ' αὐτοῦ, αὐτόν τε εἶναι Τριάδα, Πατέρα δηλονότι καὶ Υἱὸν ἐκ Πατρὸς γεννηθέντα καὶ Πνεῦμα ἅγιον ἐξ αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον.

Wie aus der Gegenüberstellung des lateinischen Textes hervorgeht, ist das Augustinuszitat des Bekkos echt; aber weil er ein falsches Kapitel des Enchiridion angibt, ferner den bedeutsamen Satz s e d u n u m e u n d e m q u e S p i r i t u m P a t r i s e t F i l i i weglässt, obwohl dieser Schlussteil ihm sehr wirksam hätte sein können in seiner Antwort auf Kamateros, ist klar, dass er nur aus der Schrift des Kamateros, der gerade diese Stelle des hl. Augustinus anführt und sie gegen die Lehre des *Filioque* verwertet, das Augustinusbüchlein Enchiridion gekannt hat.

Gehen wir nunmehr zum angeblichen Hieronymuszeugnis, das uns Bekkos in seiner Abwehrschrift gegen Kamateros bietet und zwar ausdrücklich als die von Kamateros gegen das *Filioque* angerufene Autorität. Die Stelle lautet mit dem lateinischen von mir beigefügten Parallelbeleg also:

(1) Lateinisch: Dicta Augustini. S. Augustini ex libro, qui Enchiridion nuncupatur, cap. 1.

Ps.-Hieronymus=Pelagius, *Libellus fidei ad Innocentium I*; Migne PL 48, 489 B.	Beccus, *In Camateri animadversiones*, cap. 150; Migne, *PG* 141, 608 D. Ῥήσεις Ἱερωνύμου (1).
	Τοῦ ἁγίου Ἱερωνύμου ἐκ τῆς πρὸς Δάμασον ἐξηγήσεως τοῦ ἁγίου Συμβόλου.
Credimus et in Spiritum sanctum verum Deum, ex Patre procedentem, aequalem per omnia Patri et Filio.	ΡΝ'. Πιστεύομεν εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, Θεὸν ἀληθινόν, ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, ἴσον κατὰ πάντα τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ.

Dieses Zitat ist unter den herausgegebenen echten Zitaten des hl. Hieronymus nicht auffindbar. Es ist lehrreich, festzustellen, dass diese Stelle noch auf dem Konzil von Florenz dem nämlichen lateinischen Kirchenlehrer zugeschrieben worden ist. So tat es der Dominikaner Johann von Montenigro (Montenero) (2) am 21. März 1439 und etwas später sein Ordensbruder, Kardinal Johann von Torquemada (3). Aber es ist zweifellos, dass jener theologische Satz der Schrift *Libellus fidei* des Pelagius entnommen ist (4). Auf welchem Umweg der Patriarch Bekkos oder genauer Kamateros zur Kenntnis seines angeblichen Hieronymus-Zitats kam, steht mir nicht fest.

Erstes Zitat des Papstes Gregor I. bei Bekkos.

Es bleibt uns noch das dritte und vierte lateinische Väterzitat zu besprechen, nämlich zunächst eine Stelle Gregors I., die Bekkos nach Photios (Mystagogia) nur in der griechischen Uebersetzung des Papstes Zacharias (741-752) uns vorlegt; Bekkos gibt ausdrücklich (5) das Zeugnis als Ausspruch des Papstes Gregor an. Eine Randbemerkung des Bekkos-Codex in der Laurentiana zu Florenz besagt, dass das griechische

(1) Lateinisch: Dicta Hieronymi. S. Hieronymi ex explanatione sancti Symboli ad Damasum.

(2) Vgl. Horatius Justinianus. *Acta sacri oecum. concilii Florentini* (Rom 1638) 264.

(3) *Apparatus super decretum Florentinum unionis Graecorum*, ed. E. Candal S. I. (Rom 1942) 51.

(4) Vgl. Candal 51, Anmerkung 10.

(5) Dies geht aus seinen vorausgehenden Ausführungen hervor; er erwähnt ferner, das Zacharias Uebersetzer des lateinischen Textes Gregors ins Griechische ist.

Zitat sich vom lateinischen Text unterscheidet. Dies wird sofort klar aus folgender Gegenüberstellung des lateinischen und griechischen Wortlautes.

S. Gregorius Magnus, *Dialogi*, lib. II, cap. 38; Migne *PL* 66, 204 B.

Cum enim constet, quia Paracletus Spiritus a Patre semper procedat et Filio.

Zacharias; Migne *PL* 66. 204 B.

Φανερὸν οὖν ὑπάρχει, ὅτι τὸ Παράκλητον Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρὸς προέρχεται καὶ ἐν τῷ Υἱῷ διαμένει (2).

Beccus, *Refutatio Photiani libri de Spiritu s.*, cap. 30, n. 82; Migne *PG* 141, 840 B.

Τὸ Παράκλητον Πνεῦμα τοῦ Πατρὸς προέρχεται καὶ ἐν τῷ Υἱῷ διαμένει (1).

Wie bei Bekkos, mit Ausnahme der Einleitung und der Präposition ἐκ, die bei Bekkos fehlen.

Zacharias lässt wie Bekkos das Gregorwort *semper* vor *procedat* aus und gibt statt der Formel *et* (*a*) *Filio* die inhaltlich gleiche (3) Redewendung καὶ ἐν τῷ Υἱῷ διαμένει.

Auch in seiner Widerlegung des Kamateros gebraucht Bekkos (4) das Gregorzitat gemäss der griechischen Uebersetzung des Papstes Zacharias, wie es Kamateros (5) selber getan hatte. Hier aber ist ἐκ vor τοῦ Πατρὸς nicht weggelassen, weder von Kamateros noch von Bekkos, es fehlt aber die Einleitung bei beiden.

Da ferner Bekkos die Schriften des Phurnes gut kennt, ist anzunehmen, dass er auch bei diesem (6) das nämliche Gregorzitat in der von Zacharias gegebenen griechischen

(1) Lateinisch: Paracletus Spiritus a Patre procedit et in Filio manet.

(2) Lateinisch: Aperte igitur patet, quod Paracletus Spiritus a Patre procedit et in Filio manet.

(3) Jugie fasst seine Untersuchung in dieser Frage also zusammen: « De ces explications et de la confrontation de ces textes, il ressort clairement que le pape Zacharie a fait preuve à la fois et de beaucoup de science et de beaucoup de prudence (*suo prudentissimo studio*) en traduisant comme l'on sait le passage des *Dialogues* relatif à la procession du Saint-Esprit. La prudence, ailleurs, ne lui a pas fait trahir l'original, puisque *in Filio manet* équivaut à *per Filium procedit*, et que *per Filium* ne diffère pas pour le fond de *a Filio* ». *Echos d'Orient* 11 (1908) 331.

(4) Beccus. *In Camateri animadversiones*, cap. 148; Migne *PG* 141, 605 D.

(5) Ebenda.

(6) Vgl. Andr. Demetrapopulos, *Bibliotheca ecclesiastica* (Leipzig 1866) 68.

Uebersetzung nicht übersehen hat. Hier steht die Einleitung Φανερὸν οὖν ὑπάρχει, ὅτι, ebenso ἐκ vor τοῦ Πατρὸς, kurz alles wie bei Zacharias.

Zweites Zitat des Papstes Gregor I. bei Bekkos.

In seiner Schrift gegen Kamateros bringt Bekkos das von jenem zitierte Gebet des Papstes Gregor I. im griechischem Wortlaut, das ich mit dem entsprechenden ursprünglichen lateinischen Text hier biete.

S. Gregorius Magnus, *Liber Sacramentorum,* Feria IV (Pentecostes) Migne *PL* 78, 113 C-D.

Mentes nostras quaesumus, Domine, Paracletus, qui a te procedit, illuminet, et inducat in omnem, sicut tuus promisit Filius, veritatem.

Allatius, *Graecia orthodoxa,* II, 515; Migne *PG* 141, 605 B.

Ῥήσεις Γρηγορίου τοῦ Διαλόγου (¹).

Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Διαλόγου, ἀπὸ τῆς εὐχῆς τῆς κατὰ τὴν Πεντεκοστὴν ἀναγινωσκομένης.

ΡΜΖ'. Τὰ νοήματα ἡμῶν, δεόμεθα, Κύριε, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ παρὰ σοῦ ἐκπορευόμενον, φωτίσαι καὶ ὁδηγῆσαι εἰς πᾶσαν, καθὼς ὁ σὸς ὑπέσχετο Υἱός, τὴν ἀλήθειαν.

Aus den eigenen Worten, die Bekkos zu diesem Text sagt, geht hervor, dass er diese Stelle nicht aus persönlicher Kenntnis der Schriften Gregors d. Gr. erläutern konnte.

III.

Papst Nikolaus I. bei Bekkos.

Hier soll nicht eigens hervorgehoben werden, dass der Patriarch Bekkos von grosser Hochachtung gegen die römischen Päpste erfüllt war. Das wäre leicht, aus den Schriften des Bekkos zu erweisen, mögen die Päpste Nikolaus I., Hadrian II., Johann VIII. heissen oder mag es sich um ihre Vorgänger, wie Leo I., Gregor I. (mit Gregor II. verwechselt), Zacharias, Leo III., Benedikt handeln, oder endlich die Zeit-

(¹) Lateinisch: Dicta Gregorii Dialogi. S. Gregorii Dialogi ex oratione, quae in festo Pentecostes legitur.

genossen des Patriarchen, an die er Briefe gerichtet hat, Johann XXI, Nikolaus III. In diesem Aufsatz soll hingegen untersucht werden, welche Papstbriefe Bekkos gekannt und in seinen Schriften erwähnt hat und auf welchem Wege er zur Kenntnis dieser Papstbriefe gelangt ist. Beginnen wir mit Nikolaus I. In seiner Schrift an Theodor, Bischof von Sugdaia (= Sudak auf der Halbinsel Krim), im dritten Teil, der wie die zwei andern in Form selbständiger Briefe verfasst und ebenso herausgegeben ist, nennt Bekkos ausdrücklich den Brief des Papstes Nikolaus (I.) und zwar angeblich den ersten von ihm gegen Photios an die dem Patriarchenstuhl Konstantinopels Unterstellten (Bischöfe) gerichteten (1): ἐν τῇ πρώτῃ τῶν κατὰ Φωτίου πρὸς τοὺς ὑποκειμένους τῷ πατριαρχικῷ τῆς Κωνσταντινουπόλεως θρόνῳ ἐπιστολῶν ὁ πάππας Νικόλαος τάδε κατὰ ῥῆμα διέξεισιν (2). Er lässt nunmehr die drei folgenden Zitate in griechischer Sprache aus dem Nikolausbrief folgen, dessen lateinische Parralelstellen unter Hervorhebung (in Sperrdruck) der meist wortwörtlich dem griechischen Text entsprechenden Teile ich beifüge. Das zweite und dritte Zitat werden durch die Worte eingeleitet: καὶ μετ' ὀλίγα τῆς ἐπιστολῆς (et post pauca in epistola); καὶ μετ' ὀλίγα πάλιν τῆς αὐτῆς ἐπιστολῆς (et rursum post pauca in eadem epistola).

Erstes Nikolauszitat des Bekkos.

MGH, Ep VI, Perels 512-513.	Allatius II, 134-135; Migne *PG* 141 325 A-B; Mansi 16, 360 D-E.
Igitur postquam audivimus, quod quidam vestrum invidiae facibus accensi et superbiae fastu arroganter elati	Ἀκούσαντες γὰρ ἡμεῖς, ὅτι τινὲς ὑμῶν, φθόνῳ καὶ ὑπερηφανίᾳ ὁρμώμενοι
more Iudaeorum contra pastorem et magistrum suum, fratrem videlicet et comministrum nostrum Ignatium, ecclesiae praefatae sanctissimum patriarcham, insurrexerint, quidam vero instar viperarum ac parricidarum parentem proprium, eundem scilicet bea-	κατὰ τοῦ ποιμένος καὶ διδασκάλου αὐτῶν, τοῦ συλλειτουργοῦ ἡμῶν (Allatius ὑμῶν) Ἰγνάτιον ἐπανέστησαν.

(1) Migne *PG* 141, 325 A.

(2) Lateinisch: in prima epistola contra Photium ad subiectos throno patriarchali Constantinopolitano Nicolaus papa haec ad verbum exponit.

tissimum virum, ferinis dentibus impetierint et a b e c c l e s i a ipsa, cui iure praesidebat, tyrannidis suae cornu penitus r e m o v e r i n t acerrimis

καὶ ἐξῶσαν (Mansi ἐξέωσαν) τῆς ἐκκλησίας αὐτόν,

d o l o r i b u s a n g u s t i a t i atque meroribus vehementibus cruciati coepimus, qualiter erga eum viscera benignitatis utpote circa fratrem ostenderemus, sedula meditatione tractare. Scriptum quippe est: ‘Qui viderit fratrem suum necessitatem habere et clauserit viscera sua ab eo, quomodo karitas Dei manet in eo?’.

ἐν μερίμνῃ γεγόναμεν,

M a x i m e c u m s c h i s m a i n i a m d i c t a u r b e e t i n a d i a c e n t i b u s s i b i c i v i t a t i b u s p r o p t e r q u e n d a m P h o t i u m . e x f o r o a c s a e c u l a r i m i l i t i a e t h a b i t u a t q u e a p a l a t i n i s a e d i b u s e d u c t u m a c s u b i t o t o n s o r a t u m e t i n e a d e m e c c l e s i a c o n t r a s a c r o s k a n o n e s p r o m o t u m , n o n m o d i c u m a u d i r e m u s o b o r t u m .

καὶ μάλιστα, ὅτι σχίσμα ἐν πάσῃ τῇ εἰρημένῃ ἐπαρχίᾳ καὶ ταῖς ὑποκειμέναις αὐτῇ πόλεσι, διά τινα Φώτιον ἀπὸ τῆς ἀγορᾶς καὶ κοσμικῆς στρατιᾶς καὶ σχήματος καὶ τῶν ἀνακτορικῶν οἴκων τυγχάνοντα καὶ αἰφνίδιον καρέντα καὶ ἐν τῇ αὐτῇ ἐκκλησίᾳ ἐναντίως τῶν ἱερῶν κανόνων περιβληθέντα (Mansi προβληθέντα), οὐ μικρὸν ἀκηκόαμεν ἀναφυέν.

Zweites Nikolauszitat des Bekkos.

Perels 515.

A t i l l i p e r v e n i e n t e s C o n s t a n t i n o p o l i m m i n i s i m p e r a t o r i a e p o t e s t a t i s , s i c u t i p s i p o s t e a f a t e b a n t u r , d e t e r r i t i ,

s p r e t i s m o n i t i s n o s t r i s a c epistolis sibi a nobis coram tota ecclesia nostra datis, immo postposito timore Dei, sicuti postea claruit, in contrarium verterunt omnia, quae sibi fuerant imperata. Denique e t c u m P h o t i o a d u l t e r o (Anastasius *add.* ecclesiae invasore) i n t e r s a c r o s a n c t a m y s t e r i a c o m m u n i c a v e r u n t e t I g n a t i u m , v i r u m s e n e m e t s a n c t u m ac per duodecim annos innocenter ecclesiam Dei regentem et nobiscum et vobiscnm

Allatius II, 135; Migne *PG* 141, 325 B; vgl. Mansi 16, 361 C-D.

Οἱ δὲ ἀποκρισιάριοι ἡμῶν καταλαβόντες (Mansi Αὐτοὶ δὲ καταλαβόντες) τὴν Κωνσταντινούπολιν, καὶ τὴν βασιλικὴν ἐξουσίαν πτήξαντες, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, ἠθέτησαν τὰς ἐντολὰς ἡμῶν, καὶ μετὰ Φωτίου τοῦ μοιχοῦ τῶν ἁγίων ἐκείνων (Mansi *om.* ἐκείνων) ἐκοινώνησαν μυστηρίων, καὶ Ἰγνάτιον τὸν γηραιὸν ἄνδρα καὶ ἅγιον κατέκριναν, καὶ τῆς ἱερατικῆς ἀξίας ἐξήλασαν.

atque cum universali et horthodoxa (!) ecclesia communicantem, Constantinopolitanorum factioni perniciosissime concinentes damnaverunt et sacerdotalibus infulis expoliatum ab ecclesiae regimine modis omnibus expulerunt.

Drittes Nikolauszitat des Bekkos.

Perels 519-520.

Photius, qui ex scismaticorum et se a sanctae communionis participatione avertentium parte esse dinoscitur, et ex saeculari administratione atque militia et ex foro subito tonsuratus a Gregorio, Syracusano dudum episcopo a synodo damnato et ab apostolica sede vincto, episcopus ordinatus est et vivente ac superstite consacerdote nostro Ignatio, sanctae ecclesiae Constantinopolitanae patriarcha, sedem ipsius invasit et sponsam, quam a Christo sponso immacnlatam custodiendam veluti amicus sponsi perceperat, non per ostium, quod Christus est, sed aliunde ex adverso in ovile dominicum more furis atque latronis ingrediens acsi violentus, rapax et scelestus adulter irrupit. Deinde cum damnatis et anathematizatis atque cum his, qui, ne sacerdotale officium ante audientiam praesumerent, a decessore meo beatae memoriae Benedicto papa fuerant obligati, cotidie ac indifferenter communicans et conversans contra fidem promissam contraque suam professionem, qua pollicitus est se adversus iam fatum patriarcham nullum sinistrum consilium esse facturum congregavit concilium et una

Allatius II, 134-135; Migne *PG* 141, 325 C-D; vgl. Mansi 16, 364 C-D.

Φώτιος (Mansi *add.* ὁ) ἀπὸ σχισματικῶν γινωσκόμενος, καὶ ἀπὸ κοσμικῆς ὑπηρεσίας καὶ στρατείας καὶ ἀγορᾶς (Mansi ἐκ τῆς ἀγορᾶς) αἰφνίδιον καρείς, καὶ ὑπὸ Γρηγορίου τοῦ Συρακουσῶν ἐπισκόπου τοῦ (Mansi *om.* τοῦ) καθῃρημένου χειροτονηθείς, ζῶντος τοῦ συλλειτουργοῦ ἡμῶν Ἰγνατίου, τοῦ βιαίως ἐκβληθέντος (Migne falso ἐκκληθέντος),

καὶ μετὰ τῶν κατακρίτων καὶ ἀναθεματισμένων, καὶ μετὰ τῶν παρὰ τοῦ προκατόχου ἡμῶν, τοῦ ἁγίου Βενεδίκτου, δεσμευθέντων κοινονῶν καὶ ἀναστρεφόμενος, μεθ' ὧν καὶ συνύφανε τὰ κατὰ τοῦ πατριάρχου Ἰγνατίου·

cum sequacibus suis depositis et damnatis. excommunicatis et anathematizatis et aliis sine sedibus atque cum his, a quibus vel ille irregulariter et illicite provectus fuerat vel quos temere ac indebite provexerat, contra eundem fratrem et comministrum nostrum Ignatium depositionem facere et anathema dicere ausus est. Deinde apostolicae sedis missos, quos pro causa sacrarum imaginum et pro inquirenda et nobis renuntianda iam fati patriarchae deiectione et ob inveniendum modum promotionis huius neophyti destinaveramus, qnibus potuit argumentis a nostris mandatis avertere more Acacii, quondam Constantinopolitani heretici patriarchae, praesumpsit et ad processionem, quae ei cum comparibus suis habebatur, sicut eorum professione patefactum est et sancto Spiritu revelante venerandae synodo, quae a nobis collecta est, claruit. ad dampnatorum et scismaticorum communionem contempta legatione, quae vel gentilium more servari debuit, pertraxit et in illusionem beati Petri apostoli, a cuius sede profecti fuerant, non solum inefficaces redire fecit, sed etiam impugnatores omnium, quae fuerunt mandata. monstravit. Postremo episcopos, qui ei tamquam adultero et pervasori communicare noluerunt, exilio religavit et sui sceleris complices in eorum subrogare locis non timuit et usque hodie ecclesiam Dei diversis persecutionibus impugnare non desinlt, ita ut fratrem et coepiscopum nostrum Ignatium sanctissimum patriarcham inauditis poenis et horribilibus tormentis afficere non quiescat, sed et omnes, quotquot pro veritate et fide cum eodem persistere comprehenderit, quibus

καὶ διαστρέψας τοὺς παρ' ἡμῶν ἀποσταλέντας ἐπισκόπους, ὥστε συνευδοκῆσαι αὐτῷ,

καὶ μέχρι νῦν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ συστρέφων, καὶ κολάζων αὐτόν τε τὸν πατριάρχην Ἰγνάτιον καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ κολάσεσιν ἀφορήτοις.

praevalet modis perdere impraeter misse moliatur.

Haec et similia contra evangelica, apostolica, prophetica atque canonica instituta se efferens sit Dei omnipotentis et beatorum apostolorum principum Petri ac Pauli et omnium simul sanctorum atque venerandorum sex universalium conciliorum auctoritate necnon et Spiritus sancti per nos iuditio omni sacerdotali honore et nomine alienus et omni clericatus officio prorsus exutus.

Ἔστω τῇ (MIGNE falso τε) τοῦ παντοδυνάμου ἐξουσίᾳ θεοῦ, καὶ τῶν μακαρίων ἀποστόλων καὶ κορυφαίων Πέτρου καὶ Παύλου, καὶ πάντων ὁμοῦ τῶν ἁγίων, καὶ τῶν τιμίων καὶ οἰκουμενικῶν ἓξ συνόδων αὐθεντίᾳ, πάσης ἱερατικῆς τιμῆς καὶ ὀνόματος ἀλλότριος καὶ παντὸς τάγματος κληρικοῦ ἀπόβλητος.

Die drei soeben vorgelegten Zitate hat Bekkos offenbar nur aus den Akten des VIII. allgemeinen Konzils, denen der Brief eingereiht ist (VII. Sitzung), kennen gelernt. Von dieser Kirchenversammlung ist der ausführliche griechische Text verloren gegangen und nur in der allerdings gleichzeitigen, äusserst wertvollen lateinischen Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius inhaltlich bekannt. Ausserdem ist aus derselben Zeit ein kürzerer griechischer Text der Konzilsakten erhalten. Gerade diesem folgt Bekkos, wie aus dem von mir gebotenen Text ersichtlich ist. Da wir den lateinischen Brief des Papstes auch in den vom VIII. Konzil unabhängigen Briefsammlungen (vgl. Ausgabe PERELS) besitzen, ist es uns möglich, festzustellen, dass der in den lateinischen Konzilsakten sich findende Brief fast immer wortwörtlich mit dem Text der kritischen Briefausgabe sich deckt. Auch aus der ungenauen Ausgabe des Bekkos, es handelt sich um den ersten Brief des Papstes Nikolaus (I.) gegen Photios, geht hervor, dass er seine Zitate nicht aus der Briefsammlung, sondern nur aus dem kürzeren griechischen Konzilsbericht gewonnen hat.

IV.

Papst Hadrian II. bei Bekkos.

In der gleichen Schrift, die die Zitate des Papstes Nikolaus I. bietet, legt Bekkos drei Zitate des Papstes Hadrian II., des unmittelbaren Nachfolgers Nikolaus' I., vor. Er führt sie

also ein: Ἐν οἷς δὲ ὁ τούτου διάδοχος Ἀδριανὸς κατὰ τοῦ αὐτοῦ γράφει Φωτίου, ταῦτα κατὰ λέξιν εὑρίσκεται; καὶ μετ' ὀλίγα; μετὰ δὲ περικοπὰς ἄλλας τῶν κατὰ Φωτίου συγγεγραμμένων καὶ τάδε αὐτολεξεὶ γεγραμμένα εὑρίσκονται. (In iis, quae successor huius [Nicolai I] Hadrianus contra eundem Photium scribit, haec verbotenus habentur; et post pauca. post alias pericopas rerum adversus Photium scriptarum haec quoque verbatim scripta inveniuntur).

Erstes Zitat des Papstes Hadrian II. bei Bekkos.

CONCILIUM VIII oec., Actio VII, MANSI 16, 128 C-D.

Concilium vanitatis a Photio et huius fautore Michaele videlicet, tyrannice imperante Constantinopoli nuper adversus apostolicae sedis reverentiam et privilegium congregatum, utpote veritatis inimicum et omni falsitate repletum, quin et sibi consentientium animas interficiens, Ephesino latrocinio comparandum fore statuimus et ipsius execranda gesta quibuscumque habeantur monumentis inserta, summi iudicis domini nostri Iesu Christi, sanctorumque apostolorum principum Petri et Pauli, nostraeque mediocritatis auctoritate, penitus abolenda decernimus, ita ut igni voranda tradantur et anathemate perpetuo percellantur.

ALLATIUS II, 136-137; MIGNE *PG* 141, 325 D, 328 A; MANSI 16, 377 C-D

Τὸ συνέδριον τῆς ματαιότητος τὸ ὑπὸ Φωτίου καὶ τοῦ ὑπασπιστοῦ (MANSI συνασπιστοῦ) αὐτοῦ Μιχαὴλ τοῦ βασιλέως πάλαι ἐν Κωνσταντινουπόλει τυραννικῶς κατὰ τῆς αἰδεσίμου τῶν Ῥωμαίων ἐκκλησίας καὶ τῶν ταύτης προνομίων συναθροισθέν, ὡς τῆς ἀληθείας ἐχθρὸν καὶ πάσης ψευδηγορίας ἀνάμεστον, τῷ Ἐφεσίῳ ληστρικῷ παραβάλλομεν, καὶ τὰς αὐτοῦ μιαρᾶς πράξεις, ἐν οἷς ἂν ὦσι, παντάπασιν ἀφανισθῆναι ὁρίζομεν καὶ παρανάλωμα πυρὸς γενέσθαι καὶ ἀναθεματισθῆναι.

Zweites Zitat des Papstes Hadrian II. bei Bekkos.

CONCILIUM VIII oec., Actio VII; MANSI 16, 129 A-B.

Photium, qui, licet sit a decessore meo et a nobis pro criminibus ante patratis iure damnatus et ana-

ALLATIUS II, 136-137; MIGNE *PG* 141, 328 A; vgl. MANSI 16, 377 D-E.

Φώτιον τὸν ὑπὸ τοῦ προκατόχου ἡμῶν καὶ ὑφ' ἡμῶν ὑπὲρ τῶν προκειμένων ἐγκλημάτων καταδικασθέντα καὶ ἀναθεματισθέντα, εἶτα τὰς **προτέρας**

thematizatus, nunc tamen, quia recentoribus excessibus priores iniquitates valde transcendit, et ponens in caelo os suum adversus veneranda sedis apostolicae privilegia nova temeritate prorupit... et utpote inventor mendacii et fabricator perversorum dogmatum... atque tam contra decessorem meum sanctae recordationis papam Nicolaum quam etiam contra nos, ac per illum, in apostolicum culmen nec iniqua garrire fauce trepidavit nec manus obvias, quod nemo unquam praesumpsit, audacter extendere formidavit, apostolicae auctoritatis censura iterato damnamus et pro his specialiter anathematis nexibus innodamus.

ἀνομίας ὑπερβάντα, καὶ κατὰ τῶν αἰδεσίμων τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου προνομίων εἰσφορήσαντα, καὶ ἐφευρήσεις ψευσμάτων καὶ διεστραμμένων δογμάτων (Mansi *add.* διαπραξάμενον), κατὰ τοῦ πρὸ ἡμῶν ἁγιωτάτου πάπα καὶ καθ' ἡμῶν (Allatius ὑμῶν) ὑλακτῆσαι τολμήσαντα, καὶ αὖθις κατακρίνομεν καὶ ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἰδικῶς ἀναθεματίζομεν.

Drittes Zitat des Papstes Hadrian II. bei Bekkos

Concilium VIII oec., Actio VII; Mansi 16, 133 B-C.

Photio curiali et invasori anathema. Photio saeculari et forensi anathema. Photio neophyto et tyranno anathema. Photio schismatico et damnato anathema. Photio moecho et parricidae anathema. Photio fabricatori mendaciornm anathema. Inventori perversorum dogmatum anathema. Photio novo Maximo Cynico anathema. Novo Dioscoro anathema. Novo Iudae anathema.

Allatius II, 137; Migne *PG* 141, 328 B-C; vgl. Mansi 16, 381 C-D: hier ἀνάθεμα nach jedem Satz; ferner einmal die Reihenfolge der Sätze verschieden.

Φωτίῳ τῷ βουλευτικῷ καὶ ἐπιβήτορι. Φωτίῳ τῷ κοσμικῷ καὶ ἀγοραίῳ. Φωτίῳ τῷ νεοφύτῳ καὶ τυράννῳ. Φωτίῳ τῷ σχισματικῷ καὶ κατακεκριμένῳ. Φωτίῳ τῷ μοιχῷ καὶ πατροκτόνῳ. Φωτίῳ τῷ τέκτονι τῶν ψευσμάτων. Φωτίῳ τῷ νέῳ Διοσκόρῳ. Φωτίῳ τῷ νέῳ Ἰούδᾳ, ἀνάθεμα.

Die drei Zitate des Papstes Hadrian II. sind nur in den Akten des VIII. allgemeinen Konzils auffindbar; in der la-

teinischen Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius, die bekanntlich den griechischen Gesamtakten (heute verschollen) entspricht, und in dem griechischen Abriss des gleichen Konzils sind die drei Zeugnisse enthalten; ja der Wortlaut der betreffenden Stellen im griechischen kürzeren Konzilstext und in der Schrift des Bekkos ist derselbe. Wir erfahren ferner aus den Akten des VIII. Konzils, dass die Zitate des Bekkos zur römischen Synode unter Hadrian II. (869) gehören; weil der VII. Sitzung des VIII. allg. Konzils der amtliche Bericht der römischen Synode eingefügt worden ist, wissen wir, dass Bekkos auf dem nämlichen Wege zu den Zitaten des Papstes Hadrian II. gekommen ist wie zu den andern des Papstes Nikolaus I. Ja hier ist die Lösung der Frage noch sicherer, weil die römische Synode und somit die in ihr enthaltenen drei Zitate des Papstes Hadrian nur im VIII. allg. Konzil überliefert sind.

V.

Gesamturteil über den angeblichen Latinismus des Patriarchen Bekkos und Hinweis auf seine Begeisterung für die griechische Kultur.

Aus dem bisher Gesagten kann der Schluss gezogen werden, dass Bekkos äusserst wenige Kenntnis der lateinischen Schriften gehabt hat. Die lateinischen Kirchenväter kannte er nur mangelhaft und nur soweit, als ihm ihr Gedankengut durch griechische Uebersetzungen erschlossen worden war. Ebenso steht es mit seinem Wissen um die lateinischen Theologen des Mittelalters; von diesen hat er nur durch das griechische Schrifttum der sogenannten Religionsgespräche zwischen Lateinern und Griechen etwas erfahren. Es soll damit jedoch nicht geleugnet werden, dass er durch die ins Griechische übersetzten Papstbriefe z. B. Klemens' IV., und durch persönliche Begegnungen mit päpstlichen Abgesandten Gelegenheit gehabt hat, mit der Theologie des Abendlandes bekannter zu werden. In den Schriften des Bekkos begegnen uns ausdrückliche Zitate der Papstbriefe Nicolaus' I. und Hadrians II.; doch hat er diese nur auf dem Umweg der griechischen Akten des VIII. allg. Konzils erfah-

ren. Der grosse Mangel an griechischen Uebersetzungen der lateinischen kirchlichen Schriften zur Zeit des Bekkos zeigt sich gerade in seinem Schrifttum. Ob er das unter Michael VIII. Palaiologos von Maximos Planudes ins Griechische übersetzte Werk Augustins *De Trinitate* eingesehen hat, ist sehr fraglich. Es ist fast tragisch zu nennen, dass ihm der hl. Thomas von Aquin, der erst im XIV. Jahrhundert den Griechen durch Demetrios Kydones erschlossen werden ist, eine unbekannte Grösse geblieben ist. Von einem Einfluss der 1252 vom Dominikaner Bartholomäus in Konstantinopel verfassten theologischen Abhandlung *Adversus errores Graecorum* auf Bekkos ist nichts bekannt. Inwieweit der Patriarch mit den Franziskanern, die eine Niederlassung in Konstantinopel hatten, Beziehungen gehabt hat, lässt sich nicht genau feststellen. Sicher war ihm der griechische Franziskaner Johann Parastron (1) bekannt; denn dieser begleitete die Gesandten des Kaisers Michael VIII. Palaiologos nach Lyon zum Unionskonzil und kehrte mit ihnen nach Konstantinopel zurück. Von den Dominikanern (2), die nach dem Sturz des lateinischen Kaiserreiches (1261) ihr Kloster in Konstantinopel verlassen hatten, konnte der erst 1274 katholisch gewordene Bekkos kaum Belehrung empfangen haben; immerhin lernte er zwei Dominikaner persönlich kennen, den Prior von Viterbo, Raynonus, und den Lektor Salvus von Lucca, die mit den Bischöfen Jakob von Ferentino und Gottfried von Torino im Jahr 1277 eine päpstliche Gesandtschaft nach Konstantinopel besorgt hatten; Bekkos spricht selber von ihnen in seinem Brief (3) an den Papst Johann XXI. Ob die griechischen Schriften des in Byzanz geborenen Dominikaners Simon (4) dem Patriarchen Bekkos einigermassen bekannt geworden sind, ist schwer zu entscheiden. Aber selbst die Berücksichtigung der etwaigen Beziehungen des Patriarchen mit den Lateinern

(1) Vgl. Gir. Golubovich O. F. M., *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano*, I. Quaracchi 1906, 283-290.

(2) R. Loenertz O. P., *Les établissements dominicains de Pera-Constantinople*, in *Echos d'Orient* 34 (1933) 334.

(3) Migne *PG* 141, 943 C; V. Grumel, *Les ambassades pontificales à Byzance après le IIe concile de Lyon*, in *Echos d'Orient* 23 (1924) 446.

(4) R. Loenertz O. P., *La Société des Frères Pérégrinants*, I. Roma 1937, 78-80.

gibt uns kein Recht, ihn als « Lateiner » zu kennzeichnen. Was sonst von kulturellen Einwirkungen des lateinischen Abendlandes auf Bekkos feststeht, fällt für unsere Frage kaum in die Wagschale; denn seine kurze Reisen ins Abendland und ins Grenzgebiet, zum serbischen Fürsten Stephan Uroš (1) und zum französischen König Ludwig IX., dem Heiligen (2), den er in Tunis traf, waren vor seinem Patriarchat im Auftrag des byzantinischen Kaisers für weltliche Angelegenheiten bestimmt; was ferner der Patriarch über die zwei Schilde aus Erz mit dem Text des Glaubensbekenntnisses in lateinischer und griechischer Sprache erzählt, die in den Schatzkammern der Apostelfürsten Petrus und Paulus in Rom (3) sich fänden, hat er nur aus dem Bericht von Augenzeugen. So wird das schon zu Beginn dieses Aufsatzes ausgesprochene Urteil, dass Bekkos mit der lateinischen Kultur sehr wenig vertraut gewesen sei, kaum abzuändern sein. Sehen wir jetzt in Kürze, wie sich Bekkos zur g r i e c h i s c h e n Kultur gestellt hat.

* *

Johann Bekkos war vor seinem Patriarchat Chartophylax, d. h. rechtsgeschichtlich gesehen, einer der einflussreichsten kirchlichen Beamten des Patriarchats von Konstantinopel. Er hatte nämlich die Oberaufsicht des Patriarchatsarchivs, er leitete die Kanzlei, er hatte die Untersuchung über die Kandidaten der kirchlichen Aemter zu führen, er war Vorsitzender des Gerichtshofes über die Vergehen der Geistlichen, er hatte in Ehesachen zu entscheiden, er war endlich die Persönlichkeit, an welche die nach Konstantinopel kommenden auswärtigen Priester sich zu wenden hatten, um die Erlaubnis zur Feier der Liturgie und zur Spendung der Sakramente zu erhalten. Schon aus dieser Erwägung heraus lässt sich begreifen, das Bekkos in rechtlichen und kirchlichen Sachen gut vorgebildet sein musste. Auch seine Verwendung zu diplomatischen Reisen im Auftrag des byzantinischen Kaisers Michael Palaiologos und seine Wahl zum Patriarchen lässt

(1) Pachymeres; Migne *PG* 143, 802-806.
(2) Pachymeres; Migne *PG* 143, 811.
(3) Migne *PG* 141, 848 B.

schliessen, dass auch der Kaiserhof die Tüchtigkeit des Bekkos anerkannt hat. Im übrigen sind auch die Geschichtschreiber Pachymeres (1), Gregoras (2), Ephraim (Chronographus) (3) trotz ihres gegenteiligen religiösen Standpunktes voll des Lobes über die Bildung des Bekkos. Diese war griechisch durch und durch; sie blieb griechisch auch in seiner katholichen Zeit. Schon das ist bezeichnend, dass er nach dem Urteil der Griechen Pachymeres (4) und Gregoras (5) nur durch die Schriften der griechischen Kirchenväter und des Nikephoros Blemmydes zur katholischen Kirche den Weg gefunden hat. Wer seine Schriften liest, gewint den Eindruck, dass ihr Verfasser mit den griechischen Kirchenvätern und andern griechischen Schriftstellern des christlichen Altertums und des Mittelalters gut vertraut gewesen ist. Besonders zog ihn Athanasios an, dessen persönliches Schicksal mit dem des abgesetzten Patriarchen Bekkos Aehnlichkeiten hatte. Er nennt (6) ihn die Sonne am Himmel der griechischen Kirche. Auch die andern Grossen, Kyrillos von Alexandrien, Epiphanios, Basileios, Gregorios von Nazianz. Gregorios von Nyssa, Gregorios Thaumaturgos, Maximos, Johannes Chrysostomos sind ihm Leuchten (7) am Firmament. Er kannte sich aus in den Werken des Theodoretos, des Pseudo-Dionysios Areopagita, des Theodoros von Raithu, des Theodoros Studites, des Johannes Damaskenos, der Patriarchen Sophronios (von Jerusalem) und Tarasios (von Konstantinopel). Von sämtlichen hier genannten Verfassern bietet Bekkos Texte, manchmal sehr umfangreiche. Wenn auch zugegeben werden muss, dass ein Teil dieser Texte ihm durch die sogenannten dogmatischen Katenen

(1) Migne *PG* 143, 869 B, 870 A: ἐξελέγετο ὡς ἄλλως λόγιον καὶ ἐπὶ τοῖς πράγμασιν τρίβωνα (elegerat sibi ut et alioqui doctum et in negotiis tractandis exercitatum).

(2) Migne *PG* 148, 268 B: συνετὸς ἀνὴρ ἐν τοῖς μάλιστα καὶ λόγου καὶ παιδείας τρόφιμος (vir sapiens in plurimis idemque eloquentiae et eruditionis alumnus).

(3) Migne *PG* 143, 378. n. 10 325: ἀνὴρ σοφός τις ἐντεθραμμένος λόγοις (vir sapiens, litteris innutritus).

(4) Migne *PG* 143, 843-848.

(5) Migne *PG* 148, 268-269.

(6) Bekkos, *Apologia*, cap. 3; Migne *PG* 141, 1013 A.

(7) Bekkos. *Apologia*, cap. 3; Migne *PG* 141, 1012 D.

oder durch sonstige Schriften, z. B. des Nikephoros Blemmydes, Kamateros, bekannt war oder wenigstens bekannt sein konnte, so lässt sich doch nicht leugnen, dass er nicht bloss aus zweiter Quelle, sondern aus unmittelbarem Studium der ersten Quellen Einblick in die Gedankenwelt des griechischen christlichen Altertums und Mittelalters gewonnen hat. Schon seine methodische Einstellung und seine Gewandtheit in Sachen der Paläographie (1) und der Archivkunde lassen den Schluss zu, dass Bekkos sich nicht mit den Katenen begnügt hat. Im übrigen waren die dogmatischen g r i e c h i s c h e n Florilegien zur Verteidigung des Satzes: *ex Patre per Filium = ex Patre et Filio,* womit sich ein grosser Teil der Schriften des Bekkos beschäftigt, vor ihm wenig bekannt. Gerade darin liegt ein Hauptverdienst des Patriarchen, ein umfangreiches selbständiges Sammelwerk (2) von Väterstellen zum Erweis der katholischen Lehre in der Frage des Ausganges des hl. Geistes verfasst zu haben. Ein anderes grosses Verdienst des Patriarchen bestand darin, der Geschichte der griechischen Kirchentrennung und des Schrifttums der Streitschriften gegen die Lateiner seine Aufmerksamkeit zugewandt zu haben, um seine Schriften zur Verteidigung der Kircheneinheit wirksamer zu gestalten; er hielt seine Augen offen, damit ihm keine der Streitschriften seiner eigenen Zeit (3) entginge. Ferner holte er gerade aus der griechischen Kirchengeschichte die Bausteine, die er zum Werk der Kircheneinheit verwenden konnte. Bekkos studierte genau die griechischen Quellen zu Photios, wie ich schon oben bewiesen habe. Er zitierte (4) den zweiten Brief des Photios an den Papst Nikolaus I. und die sogenannte Encyklika des Photios an die Patriarchen des Orients. Er teilte Auszüge aus den

(1) Vgl. z. B. den Synodalbericht über einen Codex Gregors von Nyssa; Migne *PG* 141, 281 B-289 A.

(2) Theodor Schermann, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V.-VIII. Jahrhundert*, in *Texte und Untersuchungen 28 (1905)*, Heft 1, S. 79; Bekkos, *Epigraphae*; Migne *PG* 141, 613 B-274 B.

(3) Z. B. des Patriarchen Georgios Kyprios, des Moschampar. Ueber letzteren vgl. V. Laurent, *Echos d'Orient* 32 (1929) 129-158.

(4) Vgl. Bekkos, *De pace ecclesiastica*; Migne *PG* 141, 929 B-936 A (2. Brief des Photios an Papst Nikolaus I.); 936 C-937 D (epistola encyclica); 940 C-941 B (Synode von Konstantinopel, 879-880).

griechischen Akten des VIII. allg. Konzils und aus der Synode 879-880 mit. Dem Bekkos verdankt die gelehrte Welt den Text der drei Briefe [1] des Photios an die lateinischen Bischöfe, Marinus von Castella, Gaudericus von Velletri, Zacharias von Anagni; diese Briefe sind nur auf diesem Wege der Nachwelt gerettet worden. Bekkos hat die Schrift des Photios *Mystagogia* nicht bloss zitiert, sondern in einer eigenen Schrift widerlegt [2]. Aus der Zeit des Patriarchen Kerullarios stammen die Briefe des friedlich gesinnten Patriarchen Petros von Antiochien, die er an den Papst Leo IX., den Erzbischof von Aquileja (Grado) und den Patriarchen Kerullarios gerichtet hat. Bekkos wusste gut Bescheid über den Charakter des Patriarchen Petrus und gab gerade aus dem Mahnbrief des letzteren an Kerullarios die Stellen [3] von neuem heraus, die zum Frieden mit den Lateinern aufrufen. Bekkos widerlegte [4] die Streitschriften des Mönches Johannes Phurnes vom Berge Ganos, der mit dem Mailänder Erzbischof Petrus Grossolano (1101-1116) in Konstantinopel über den Ausgang des hl. Geistes eine Unterredung hatte; des Bischofs Nikolaus von Methone, der um die Mitte des XII. Jahrhunderts auf Photios fussend den Ausgang des hl. Geistes vom Sohn bekämpte; des Enthymios Zigabenos, der in seiner grossen Schrift *Πανοπλία Δογματική* unter Kaiser Alexios Komnenos (1081-1118) auch die Lehre der römischen Kirche über das *Filioque* beanstandet hatte; des Staatsbeamtem Andronikos Kamateros, der unter Kaiser Manuel I. Komnenos (1143-1180) seine Kampfesschrift *Ἱερὰ Ὁπλοθήκη* verfasste. Von andern friedlicher eingestellten griechischen Schriftstellern, wie dem Metropoliten Theophylaktos [5] von Bulgarien (in der 2. Hälfte des XI. Jahrhunderts), zog Bekkos Stellen heran, die

[1] Herausgegeben nach dem Text des Bekkos von G. Beverdige, *Synodikon*. II. Oxford 1672, 290-291.

[2] Bekkos, *Refutatio libri Photii de processione Spiritus sancti*; Migne *PG* 141, 727 A-864 B.

[3] Bekkos, *De depositione sua*, oratio II; Migne *PG* 141, 972 C-D, 973 D, 976 A-C, 978 D.

[4] Vgl. die Schrift des Bekkos gegen Kamateros, der Texte des Zigabenus, des Phurnes, des Nikolans von Methone, und anderer zur Bekämpfung des Filioque vorgelegt und mit Anmerkungen versehen hatte; Migne *PG* 141, 396 A-613 A.

[5] Bekkos, *De depositione sua*, oratio II; Migne *PG* 141, 976 D

in die Linien des Kirchenfriedens zwischen Altrom und Neurom sich einfügten. Schon oben wies ich auf die Unterredungen des Metropoliten Basileios von Thessalonike (aus Achrida) mit dem lateinischen Bischof Anselm von Havelberg hin. Bekkos deutete den griechischen Bericht hierüber in einem optimistischen d. h. lateinerfreundlichen Sinn, der aber dem Sachverhalt nicht entspricht. Das II. Konzil von Lyon verlangte keinen Verzicht auf den griechischen Ritus. Als daher Bekkos zum Patriarchen der Kircheneinigung 1275 erhoben wurde, behielt er den griechischen Ritus bei. Er betonte mit Recht in seinen Schriften, dass sein Katholizismus keine Untreue (1) gegen die Riten und die Dogmen (2) der griechischen Kirche sei (unter der griechischen Kirche verstand er natürlich nicht die romgetrennte, sondern die griechische Kirche vor der Kirchentrennung oder die romgeeinte griechische Kirche). Ebenso legt er Nachdruck auf die Tatsache, dass er ein Freund des griechischen Volkes (3) auch nach seinem Anschluss an die katholische Kirche geblieben sei. Ja er weist darauf hin, dass die Kirchentrennung ein völkisches Unglück (4) sei, das er schmerzlich empfinde. Das byzantinische Reich (5) war auch für ihn Gegenstand der Liebe. Dies hat er in den Worten bekannt: « Wird durch das Vorausgehende nicht bewiesen, dass diejenigen, die die Kircheneinheit mit höchstem Eifer erstreben, Freunde der Griechen sind? Denn die Kirchentrennung war die Ursache allen Unglücks, der Tränen und Klagen. Gar niemand, wenn er nicht schamlos die Wahrheit bekämpft, wird behaupten, dass wir nicht als Freunde der Griechen um die Kircheneinheit uns bemüht haben. Wenn wir aus Liebe zu den Griechen das getan haben, so folgt offenbar, dass diejenigen, die Gegner der Kircheneinheit sind.

(1) Bekkos, *Apologia*; Migne *PG* 141, 1069 D ff.: *De unione ecclesiarum Veteris et Novae Romae*, cap. 70; Migne *PG* 141, 157 A.

(2) Bekkos, *De unione ecclesiarum Veteris et Novae Romae*, cap. 4; Migne *PG* 141, 20 D.

(3) Bekkos, *De depositione sua*, oratio II, cap. 1; Migne *PG* 141, 969 D-971 A.

(4) Bekkos, *De unione ecclesiarum Veteris et Novae Romae*, cap. 1; Migne *PG* 141, 16 A-B.

(5) Bekkos, *De depositione sua*, oratio II, cap. 3; Migne *PG* 141, 972 D-973 B.

Erzfeinde der Griechen sind... Damals war ganz Syrien und Mesopotamien in unserer Hand; noch war ganz Iberien (Georgien) unsern Kaisern untertan; noch erstrekten sich die Grenzen unseres Reiches bis zur Donau und umfassten das gesamte Bulgarien und die Gegend der Triballer; noch dienten den griechischen Kaisern Kypros, Kreta mit Sizilien, die berühmteren der Inseln, Kalabrien und der grösste Teil Italiens. Was hat es für einen Wert, noch an den Peloponnes zu erinnern, an das Inselgebiet Euböa und die übrigen Inseln, die im Aegäischen und Adriatischen Meer verstreut liegen? Wie aber jetzt unser Reich zusammengeschrumpft ist, das nur zu sagen erfüllt die Seele mit Scham ». Der katholische Patriarch griechischen Ritus, der Apologet der Kircheneinheit, der aufrichtige Freund der griechischen Kultur, des griechischen Volkstums, des byzantinischen Reiches und des byzantinischen Kaisers, der Bekenner der Kircheneinheit bis zu seinem Heldentod im Gefängnis: hierin liegt die geschichtliche Bedeutung des Patriarchen Johann Bekkos.

G. Hofmann S. I.

La nuova soteriologia russa

II. - I singoli rappresentanti (*)

Ed ora, quali sono i teologi russi, dalla fine del secolo XIX al principio del secolo XX, i quali hanno concepito ed elaborato, secondo i principî e coll'ispirazione di Chomjakov, una nuova soteriologia indipendente?

Sembra che proprio Svetlov possa pretendere con più ragione la priorità, sebbene anche Antonio e Sergio, dall'anno 1890 l'uno giovane archimandrita, l'altro ieromonaco, abbiano abbozzato quasi allo stesso tempo — ed almeno Antonio indipendentemente da Svetlov — le loro idee originali sulla salvezza.

1) **Svetlov** è senza dubbio colui fra i teologi russi che ha di più lavorato nel campo della soteriologia, come rileva Zankov (1), o, come Bukowski si esprime (2), le cui opere soteriologiche, a causa del loro volume e della loro originalità, occupano il primo posto. È anche lui che in questo riguardo ha esercitato più influenza sugli altri: da Svetlov dipendono Orfanitskij nel suo ' primo tentativo ortodosso di storia del dogma della redenzione ', Malinovskij ed altri.

Svetlov propone un concetto più completo e comprensivo di soteriologia: nella redenzione egli vede la liberazione dal peccato come colpa e come debolezza, e quindi la riconciliazione di Dio con gli uomini e degli uomini con Dio; il sacrificio di Cristo sulla croce egli lo considera non solo come soddisfazione alla giustizia divina, ma specialmente come manifestazione dell'amore immenso di Dio; l'opera di Cristo non

(*) La parte I di questo articolo si trova in *Or. Chr. Per.* IX, 1943, p. 400-30.

(1) ZANKOW, l. c., p. 50, annot. 41; Годишникъ, l. c., p. 41, annot. 41.

(2) BUKOWSKI, *Die Genugtuung*, l. c., p. 26.

consiste soltanto nel fatto della sua soddisfazione, ma anche nel suo esempio col quale ci sprona all'imitazione dei suoi atti di virtù (1). La redenzione è inoltre non solo opera di Dio, ma richiede anche l'accettazione da parte dell'uomo (2). Svetlov chiama parte soggettiva della redenzione ciò che fa l'uomo, parte oggettiva ciò che fa Iddio (3).

Insomma, la redenzione non è soltanto rinnovazione dell'alleanza di amore dell'uomo con Dio (o il peccato solo debolezza), come affermano i razionalisti, non soltanto rinnovazione dell'alleanza di Dio coll'uomo (o il peccato solo colpa), come affermano i giuridisti, ma la redenzione è la sintesi dell'uno e dell'altro (4). Svetlov ama tali schemi triplici, ispirati alla dialettica degli idealisti, specialmente di Hegel, non identificando però il suo punto di vista con quello di questo filosofo (5). Un altro schema triplice applica alla storia della salvezza: lo stato primigenio dell'uomo viene caratterizzato come stato di 'unità senza libertà', dopo la caduta l'uomo si trovava nella 'libertà senza unità', lo scopo della salvezza sarà l''unità nella libertà' ovvero l'amore dell'uomo (6). Questo schema ricorda inoltre quello col quale Chomjakov in materia ecclesiologica opponeva le confessioni occidentali all''ortodossia' orientale: il cattolicesimo rappresenta l'unità senza la libertà, il protestantesimo (che è conseguenza logica del cattolicesimo) è libertà senza unità, mentre l''ortodossia' sarebbe la sintesi dell'unità e della libertà nell'amore (7). In questi schemi si manifesta la tendenza e l'aspirazione alla pienezza di tutti gli aspetti e momenti della realtà; essi vengono però applicati dai loro autori spesse volte in maniera aprioristica, onde si urtano contro la realtà tale qual è (8).

(1) Svetlov, **Крестъ Христовъ,** l. c., p. 358 ss.; 371 ss.

(2) Ibidem, p. 58.

(3) Svetlov, **Христіанское Вѣроученіе въ апологетическомъ изложеніи,** Tom. II, Kiev, 1912[2], p. 326; **Крестъ Христовъ,** l. c., p. 276; l'autore parla di soteriologia anche, e ciò diffusamente, nel libro **Курсъ апологетическаго богословія,** Kiev, 1912[4], p. 200-376.

(4) Svetlov, **Христ. Вѣроученіе,** l. c., Tom. II, p. 324-9; **Крестъ Христовъ,** per es. p. 54; 261-78.

(5) Svetlov, **Крестъ Христовъ,** p. 271, annot. 1. — (6) Ibidem, p. 267 ss.

(7) Chomjakov svolge tali idee specialmente in *L'Église latine;* vedi per es. p. 300 ss. — (8) Svetlov, **Крестъ Христовъ,** l. c., p. 270-1.

Comune a Svetlov e Chomjakov è inoltre sia la tendenza di ridurre tutti gli aspetti della redenzione — la giustizia, la passione, il sacrificio — all'amore (1), sia la lotta contro il giuridismo come contrario alla libertà, come favorevole alla forza ed autorità (2). Dappertutto Svetlov cerca di eliminare l'elemento giuridico, imbattendosi in difficoltà insormontabili, data l'impossibilità interna di una tale posizione.

Onde anche alla sua concezione del peccato manca un elemento essenziale. Da una parte egli propone un concetto profondo del peccato che intende come colpa e come stato di impotenza o debolezza, e la cui essenza ripone nella disubbidienza dell'uomo (3) che amò più se stesso e le creature che Iddio, distruggendo così l'alleanza di amore tra Dio e se medesimo (4). Dall'altra però è vero (ed è stato già rilevato da Ladomersky) (5), che egli non ha approfondito l'essenza del peccato: il peccato non è soltanto un fatto oggettivo per il quale l'uomo si allontana da Dio (così anche Chomjakov, in fondo, descrive il peccato) (6), ma è anche un atteggiamento soggettivo indebito della persona creata verso Iddio, cioè un'offesa personale, un'offesa dell'amore di Dio. Svetlov non può vedere tale realtà, perchè 'offesa' per lui è una categoria giuridica che suscita i suoi sospetti.

Caratteristico e forse ispirato da Chomjakov (7) è anche il tentativo di Svetlov di spiegare la distruzione del peccato come cambiamento reale e non giuridico per mezzo del sacrificio; Svetlov scrive: « Il vero sacrificio è la composizione della vita (del perdono) e della morte (della punizione); il sacrificio è una tale punizione, liberamente accettata dal prevaricatore, la quale, essendo punizione, cioè morte, allo stesso tempo diventa condizione e fonte del perdono, cioè della vita. Il sacrificio è cambiamento della nullità in essere, del peccato in bene; esso è vita nella morte, unione di vita colla morte » (8). Del resto lo stesso pensiero potrebbe essere stato ispirato

(1) Ibidem, p. 291 ss.; 294; 403-4; 406; 429 ss. — (2) Ibidem, p. 399.

(3) Svetlov, Христіанское Вѣроученіе, II, p. 32-3; Крестъ Христовъ, p. 443.

(4) Svetlov, Крестъ Христовъ, p. 66-7; 261-3; Христіанское Вѣроученіе, II, p. 324.

(5) Ladomersky, *Le dogme de la rédemption*, p. 58-9.

(6) Cf. *Or. Chr. Per.*, 1943, p. 424 s. — (7) Cf. ibidem, p. 424, annot. 6.

(8) Svetlov, Крестъ Христовъ, p. 429.

anche dal metropolita Filareto di Mosca, del quale vengono da Svetlov citate nel capitolo precedente delle frasi somiglianti a quelle riferite: « Soltanto nel cristianesimo si può trovare la pietra miracolosa la quale cambia ferro scuro in oro puro, amarezza in dolcezza, male in bene, morte in vita, sofferenza in beatitudine » (1).

Difatti Filareto di Mosca si deve annoverare fra gli ispiratori principali del soteriologo Svetlov, che si appella a lui, lodandolo fra gli altri vescovi teologi russi, specialmente a causa della dottrina sull'inseparabilità della giustizia dall'amore e sull'essenza morale di Dio (2). Anzitutto nei discorsi di Filareto, tenuti nel venerdì santo, Svetlov vede nascosta una concezione totale della redenzione « notevole per la sua indipendenza dai modelli cattolici, indipendenza tanto rara presso di noi nella teologia scolastica » (3) Svetlov cita la disposizione ed alcuni brani del celebre discorso del venerdì santo dell'anno 1816 (4), proprio ciò che abbiamo addotto anche noi (5).

Molto significativo per l'indirizzo soteriologico di Svetlov è ancora il fatto che egli si vanta di essere stato il primo e il solo a rilevare la necessità di un fondamento patristico della soteriologia, le differenze essenziali che passano fra la soteriologia patristica e quella cattolica o protestante, e di aver indicato così la via alla vera indipendenza nell'insegnamento soteriologico (6). Del resto, questa tendenza patristica già percettibile, sebbene in diverso grado, presso Filareto e Chomjakov, è più o meno comune a tutti i nuovi soteriologi russi, come vedremo ancora in seguito.

Caratteristico è anche l'atteggiamento che Svetlov prende di fronte agli altri soteriologi russi: dopo aver enumerato i propri scritti relativi a questo argomento, egli sottomette ad un esame critico severo le altre pubblicazioni sullo stesso soggetto (7).

Per provare la sua priorità Svetlov mette in evidenza che l'archimandrita Sergio (1943-4 patriarca di Mosca) pub-

(1) Ibidem, p. 403 nell'annotazione. Cf. Filareto, Слова и рѣчи, Mosca, 1844, Tom. 2, p. 51.

(2) Svetlov, Крестъ Христовъ, p. 311-4. — (3) Ibidem, p. 313.

(4) Ibidem, p. 313-4; p. 15, annot. 1. — (5) Vedi *Or. Chr. Per.*, 1943, p. 415-6.

(6) Svetlov, Крестъ Христовъ, p. 528; 529. — (7) Ibidem, p. 535 ss.; 538 ss.

blicò nel 'Nunzio Teologico' del 1895, cioè esattamente due anni dopo che fosse pubblicata la prima edizione del suo libro 'Croce di Cristo' una serie di articoli sotto il titolo 'Dottrina pravoslava sulla redenzione'. Svetlov si lagna amaramente chè, senza neppure menzionare la sua opera, si comincia a considerare Sergio come instauratore della nuova soteriologia, e, che quanto prima era vietato di dire, adesso si propala pubblicamente, quanto egli da gran tempo aveva vissuto e detto, si spaccia per nuovo (1).

Svetlov in un altro luogo ha giudicato spregevolmente del libro di A. Beliajev, 'L'amore divino (Saggio di esposizione dei dogmi principali cristiani, a base del principio dell'amore divino)' (2) come di una cattiva compilazione da 'fonti' tedesche (3), e di questo suo giudizio più tardi ci lascia intravedere la causa nella sua animosità, sorta dal fatto che proprio Beliajev, professore dell'Accademia Ecclesiastica di Mosca, giudicava la dissertazione di Giovanni Orfanitskij come primo tentativo di una storia del dogma della redenzione, senza fare la menoma menzione dell'opera precedente e fondamentale dello stesso Svetlov (4).

In alcune altre pubblicazioni invece Svetlov riconosce volentieri l'indizio di un nuovo indirizzo migliore nella soteriologia. Così egli loda l'opera di Nesmelov 'Metafisica della vita e rivelazione cristiana' (5), l'articolo del professore N. Glubokovskij 'La dottrina dell'apostolo Paolo sul peccato, sulla redenzione e giustificazione' (6), un articolo di I. A. 'Cristo-Redentore secondo la dottrina dei padri della Chiesa e la nostra salvezza in Cristo' (7) ed in fine l'articolo 'Redenzione'

(1) Ibidem, p. 538-9. — (2) Cf. *Or. Chr. Per.*, 1943, p. 418. annot. 1.

(3) Svetlov, l. c., p. 314. — (4) Ibidem, p. 545-6.

(5) Nesmelov, **Метафизика жизни и христіанское Откровеніе**, **Православный Собесѣдникъ**, 1902, sett.-ott., p. 367-80.

(6) N. Glubokovskij, **Ученіе Ап. Павла о грѣхѣ, искупленіи и оправданіи**, **Христіанское Чтеніе**, 1898, I, p. 301-43; 471-516; 629-66; 793-840, il quale non trova in S. Paolo nessun appiglio per la dottrina soteriologica scolastica tradizionale. Il punto di vista più recente di Glubokovskij è più moderato, ma ancora antigiuridico: **Русская богословская наука въ ея историческомъ развитіи и новѣйшемъ состояніи**, Varsavia, 1928, p. 9; cf. 7 ss.

(7) **Христосъ-Искупитель по ученію Отцевъ Церкви и наше спасеніе во Христѣ**, **Странникъ**, agosto 1896, II, p. 451-74; III, 31-60.

nella Enciclopedia Pravoslava Teologica, scritto da A. P. Lopuchin secondo le idee di Svetlov (¹).

Ma più degli altri viene preso di mira da Svetlov l'autore dell' ' Esposizione storica del dogma sul sacrifizio redentorio di nostro Signore Gesù Cristo ', Mosca 1904, I. Orfanitskij (²). In più di 10 pagine Svetlov si scaglia contro di lui con largo uso di ironia (³): « Il suo ' chiodo ' il Colombo di Mosca lo ha del tutto tirato fuori delle mie opere sulla redenzione, per es. ' il significato della croce nell'opera di Cristo ' » (⁴). E realmente è facile per Svetlov provare che Orfanitskij non è affatto originale, che ha imitato o tolto le sue idee, e se non menziona il suo modello, come del resto uno dei censori di Orfanitskij ha rilevato, ciò sembra essere stato motivato per la paura di risuscitare le difficoltà da Svetlov incontrate da parte della censura (⁵). Svetlov nota inoltre nel libro di Orfanitskij la dipendenza effettiva da autori tedeschi, non ostante l'atteggiamento spregevole verso di loro, e l'assenza totale di una propria opinione sulla redenzione (⁶). Insomma, presso Orfanitskij sarebbero ancora considerevoli l'impronta giuridica e la dipendenza dalla teologia tradizionale di Makarij e Silvestro (⁷). Svetlov conclude che per colui che desideri conoscere la soteriologia dei santi padri sarebbe meglio non prendere in mano il libro di Orfanitskij (⁸).

Svetlov non risparmia i suoi avversari, mettendoli in ridicolo: Orfanitskij viene paragonato ad una gallina la quale, sforzandosi di trasvolare una siepe, batte colle ali rimanendo sul posto (⁹); similmente Malinovskij non segnerebbe alcun vero progresso: egli sarebbe somigliante ad un'ape sul campo della soteriologia, la quale vola da un fiore colorato ad un altro, cerca dappertutto ciò che è bello, prende largamente dalle opere di Svetlov, e tutto porta nel vecchio apiario scolastico, ripieno dei favi di Makarij, Filareto e Silvestro: « È curioso

(¹) Svetlov, l. c., p. 540.

(²) I. Orfanitskij, Историческое изложенiе догмата объ искупительной Жертвѣ Господа нашего Iисуса Христа. Cf. le due opere di Ladomerskv: il primo è interamente consacrato all'opera di Orfanitskij; il secondo (*Le dogme de la rédemption*) ne parla in un'appendice, p. 67-78.

(³) Svetlov, l. c., p. 540-54. — (⁴) Ibidem, p. 543. — (⁵) Ibidem, p. 542. (⁶) Ibidem, p. 549-50. — (⁷) Ibidem, p. 550-1. — (⁸) Ibidem, p. 550.

(⁹) Ibidem, p. 550.

che tanto la nostra patria esposizione scolastica del dogma della redenzione, tolta a prestito dall'occidente, quanto la sua propria sia presentata all'autore come migliore, come più piena di quella latino-protestante, contro la quale egli adduce grandi sunti dal mio libro, non sempre tra virgolette » (1). Meno favorevole è ancora il giudizio su P. Smirnov che viene considerato da Svetlov come tipico rappresentante del vecchio indirizzo che rimane tale quale e non cambia più (2).

Le critiche di Svetlov sono in gran parte giuste; ma rincresce di leggere espressioni di tanta ironia ed amarezza proprio in un libro il quale si studia di esaltare l'amore illimitato del Redentore.

2) Uno dei rappresentanti più ragguardevoli e più influenti della nuova soteriologia è **Sergio** (Giovanni Stragorodskij) (3), finora metropolita e vicario del patriarcato di Mosca, ai primi di settembre 1943 eletto anche patriarca e morto come tale a metà di maggio 1944. Di lui scrive Jugie: « Fra questi novatori da primo ci viene incontro Sergio, l'arcivescovo di Finlandia, il quale scrisse sulla Dottrina ortodossa della salvezza, qualche opera prima della guerra [del 1914] già quattro volte pubblicata in Russia » (4). Lo scritto di Sergio porta il titolo ' Dottrina pravoslava sulla salvezza. Saggio di spiegazione del lato morale-soggettivo della salvezza sul fondamento della Sacra Scrittura e delle opere dei santi padri ' (5). Bukowski dice di questo libro che in esso « non si tratta direttamente che della redenzione soggettiva, si sentono però occasionalmente delle espressioni e si sostengono dei principî secondo i quali la redenzione oggettiva in genere, specie nel senso di una soddisfazione vicaria, sembra essere negata » (6).

(1) Ibidem, p. 555.

(2) P. Smirnov, **Слово предъ плащаницею, Церковныя Вѣдомости**, 1901, num. 13-4; Svetlov, l. c., p. 557-8; cf. 527.

(3) Sulla carriera ecclesiastica di Sergio vedi: **Составъ Святѣйшаго Правительствующаго Всероссiйскаго Сѵнода и Россiйской Церковной Iерархiи на 1917 годъ**. Pietrogrado. 1917, p. 3; 36-7. **Церковныя Вѣдомости, издаваемыя при Архiерейскомъ Сѵнодѣ Русской Православной Церкви заграницей**. Num. 21-22, 1927, p. 11, col. 1, num. 224. — (4) Jugie. l. c., II, p. 700.

(5) Arcivescovo Sergio, **Православное ученiе о спасенiи. Опытъ раскрытiя нравственно-субъективной стороны спасенiя на основанiи Св. Писанiя и творенiй свято-отеческихъ**, Pietroburgo, 1910⁴.

(6) Bukowski, *Die Genugtuung*, l. c., p. 23.

Il metropolita Antonio compendia così la dottrina di Sergio: Questi, fondandosi specialmente sui santi padri che cita abbondantemente, avrebbe dimostrato che la nostra salvezza non è altro che il nostro perfezionamento spirituale, la soppressione delle concupiscenze. la liberazione graduale dalle passioni e la comunione colla divinità; Sergio avrebbe liberato il concetto della salvezza da tutte le condizionalità giuridiche, ' estramorali ', e ristabilito il ' monismo morale ' del vangelo, cioè il vero senso della giustificazione espresso nella Sacra Scrittura e specie presso S. Paolo, vale a dire della giustificazione come santificazione o santità (1).

Sergio rimprovera all'occidente come errore fondamentale l'aver introdotto nella soteriologia il giuridismo delle relazioni umane di giustizia e il diritto romano (2), insomma un ' meccanismo ' (parola già adoperata da Chomjakov) (3). Ci sarebbero due modi di concepire la vita: una mondana e pagana, ispirata all'amor proprio, imperfetta, cioè quella giuridica; l'altra cristiana e perfetta, ispirata alla bontà di Dio, cioè morale (4). Le relazioni fra Dio e uomo pertanto non si potrebbero intendere come giuridiche, perchè ciò sarebbe una perversione del concetto della vita morale. Quindi l'essenza, il significato e l'ultimo fine della salvezza consiste, sempre secondo Sergio, nella liberazione dell'uomo dal peccato e nella donazione della santa vita eterna in comunione con Dio (5). La liberazione dalle conseguenze del peccato (morte, sofferenze, ecc.) non è l'aspetto principale; in altre parole, la salvezza è principalmente passaggio dal male al bene, dalla vita menata secondo gli elementi del mondo e della inimicizia contro Dio a una vita di abnegazione e alla comunione con Dio (6).

Ma come ci ha Cristo redenti, secondo l'opinione dello stesso autore? Non per mezzo di una soddisfazione, accettata pei peccati (7); ossia il peccatore non viene giustificato perchè crede che l'opera di Cristo costituisca il suo merito e che, a causa di un tale pagamento fatto a Dio, non abbia più da

(1) Metropolita ANTONIO, Догматъ искупленія, l. c., p. 13-4.
(2) SERGIO, l. c., p. 15. — (3) Ibidem, p. 19.
(4) Ibidem, p. 53 ss. — (5) Ibidem, p. 152.
(6) Ibidem, p. 216. — (7) Ibidem, p. 137.

temere l'ira divina e il giudizio (1), ma « conoscendo l'uomo l'opera di Gesù Cristo, proprio così viene a sapere che Dio non è l'ira punitiva, la quale chiede vendetta e non può perdonare gratis a nessuno, come se Lo rappresentava la coscienza dell'uomo oppressa dal peccato, ma al contrario che Iddio è l'amore che perdona tutto, che non c'è peccato il quale vincerebbe questo amore » (2). Soltanto con una tale concezione della salvezza comprendiamo, al dire di Sergio, che Iddio è un Dio di amore, che è il nostro padre celeste (3).

Interessante è rilevare come Sergio sia costretto a concedere che tanto nella Sacra Scrittura quanto presso i santi padri si trovano veramente espressioni giuridiche per illustrare il mistero della redenzione; ma egli insinua che si tratta soltanto di comparazioni approssimative, per analogia, le quali in nessuna maniera esprimerebbero l'essenza della salvezza (4).

Riguardo alla dottrina di Sergio, Bukowski osservava già nell'anno 1911: « Sebbene queste proposizioni, almeno nel loro tenore, sembrino quasi incompatibili col punto di vista positivo-cristiano, non trovo nella letteratura teologica russa alcuna traccia di contradizione diretta. Il professore Svetlov riferisce soltanto che quel lavoro di Sergio restò senza giudizio competente, e si lagna che la critica della teologia occidentale contenutavi sia tolta, senza indicazione della fonte, dalla sua opera pubblicata due anni prima sul ' Significato della croce nell'opera di Cristo... '. In realtà però proprio Svetlov, e nell'opera menzionata e nel ' Corso di teologia apologetica '.... pubblicato più tardi, ha confutato in maniera acconcia, insieme collo sviluppo della sua propria teoria, anche le vedute estremiste di Sergio » (5).

Rileviamo ancora che Sergio, circa otto anni fa, contro ogni aspettativa mutò alquanto di opinione. Nel decreto di condanna della dottrina sofianica di Sergio Bulgakov egli sembra esplicitamente ammettere il valore oggettivo della redenzione, escludendo però d'altra parte che l'opera di Cristo, come capo di tutta la creazione o di tutta l'umanità, si estenda

(1) Ibidem, p. 218. — (2) Ibidem, p. 218.
(3) Ibidem, p. 74. — (4) Ibidem, p. 15; 71.
(5) Bukowski, *Die Genugtuung*, p. 26.

a tutti gli uomini in qualsiasi maniera 'meccanica o formalmente giuridica' ([1]). Il punto di vista di Sergio coincide, dunque, esattamente con quello di Svetlov e di tanti altri, che ritengono elementi per la loro natura giuridici, pur cercando di eliminare ogni giuridismo. Quali sono stati i motivi di siffatto cambiamento? Forse deve attribuirsi al fatto che egli non avrebbe osato di condannare gli errori di Bulgakov senza ritirare prima i propri, temendo dalla parte avversaria il rimprovero di eresia, che difatti poscia fu sollevato, ma in senso contrario. I. Lagovskij chiama Sergio rappresentante del nominalismo nella teologia russa e gli rimprovera, a causa di questo cambiamento, una specie di rinascimento del giudaismo su fondamento cristiano nella forma della teoria giuridica della redenzione ([2]).

3) Più per la profondità del suo pensiero e sentimento che non per la mole dei suoi scritti propriamente soteriologici ha contribuito alla formazione della nuova soteriologia russa il metropolita **Antonio** (Alessio Chrapovitskij) già capo del «Sinodo Episcopale della Chiesa Russa Pravoslava all'estero», con residenza a Karlovtsy in Iugoslavia ([3]). Proprio intorno a lui e al suo insegnamento si accese la lotta soteriologica, nel corso della quale Antonio fu incolpato a varie riprese di eresia, specialmente dopo la separazione delle due gerarchie russe 'pravoslave' negli anni 1926-7, quella di Karlovtsy e di Parigi ([4]).

Svetlov nelle sue prime opere soteriologiche, come è facile intendere, non fa nessuna menzione di Antonio, il quale come scrittore soteriologico era allora quasi ignoto, essendosi fatto conoscere soltanto più tardi nell'emigrazione.

([1]) **О Софіи Премудрости Божіей, Указъ Московской Патріархіи и докладныя записки проф. прот. Сергія Булгакова Митрополиту Евлогію**, Parigi, 1935, p. 13. Bukowski, Collectanea Theologica, 1937, art. cit., p. 130-1.

([2]) I. Lagovskij. **Возвращеніе въ отчій домъ, Живое Преданіе, Православіе въ Современности**, 1937, p. 61-2.

([3]) Sulla carriera ecclesiastica di Antonio vedi: **Составъ**, l. c. 1917, p. 40-1.

([4]) Cf. Bukowski. *Collectanea Theologica*, 1937. art. cit., p. 108; M. d'Herbigny et A. Deubner, *Évêques russes en exil, Orientalia Christiana*, XXI, 1931, p. 154. **Церковный Вѣстникъ Западно - Европейской Епархіи**, Parigi, Num. 2, 1927, p. 14.

Senza dubbio Antonio aveva concepito all'inizio le sue nuove idee sulla salvezza indipendentemente dagli altri contemporanei; ma in seguito egli subiva varie influenze. determinanti più o meno lo svolgimento delle sue idee soteriologiche. Ancora nell'anno 1926 pensava che egli solo avesse dato (in un articolo del ' Nunzio Ecclesiastico ' del 1890, e poi in un altro piccolo articolo scritto nel ' Nunzio Teologico ' del 1894, e in un terzo pubblicato nel ' Collocutore Pravoslavo ' del 1896) (1) una risposta positiva e diretta al problema, mentre gli altri autori russi avrebbero o soltanto confutato, criticato la dottrina scolastica, o proposto delle soluzioni troppo generali ed imprecise (2). Per quanto Antonio abbia sempre proposto le sue idee soteriologiche con qualche esitazione o restrizione verbale (3), tuttavia a qual grado di convinzione egli fosse arrivato viene dimostrato bene dal fatto che già nel 1924, nella nuova edizione del Catechismo di Filareto, aveva sostituito la dottrina tradizionale sulla soddisfazione ed i meriti di Cristo colla propria opinione largamente esposta nel ' Nunzio Teologico ' del 1917 (4) e ristampata nel 1926 sotto lo stesso titolo ' Il dogma della redenzione ' (5).

Da parte cattolica si sono occupati delle idee soteriologiche di Antonio quattro autori: Spáčil, Jugie, Salajka e Bukowski; quest'ultimo in alcuni articoli pubblicati più recentemente (6), mentre nel suo libro del 1911 manca ancora il nome di Antonio.

Caratteristica è per Antonio la lotta contro il cosiddetto giuridismo occidentale; anche egli vuol eliminare del tutto, come l'archimandrita Ilarione, dalla soteriologia le espressioni (e persino le idee stesse) di soddisfazione e di merito (7), anzi

(1) **Церковный Вѣстникъ.** 1890, num. 13, p. 221-3; cf. num. 17, p. 287-9; **Богословскій Вѣстникъ**: cf. più avanti, p. 182, annot. 1; **Православный Собесѣдникъ**: cf. avanti, p. 182, annot. 4.

(2) ANTONIO, **Догматъ искупленія**, p. 1; 16-7.

(3) Ibidem, p. 1-2; 58-9; cf. *Orientalia Christiana*, XXI, 1931, art. cit., p. 154, annot. 5.

(4) **Богословскій Вѣстникъ**, 1917, II, p. 155-67; 285-315.

(5) **Догматъ искупленія**, Sremski Karlovtsi, 1926.

(6) SPÁČIL, vedi *Or. Chr. Per.*, 1943, p. 406, annot. 1; JUGIE, l. c., II, p. 701-3; SALAJKA, l. c., p. 99 ss.; 166; BUKOWSKI, *Collectanea Theologica*, 1937, p. 104-9.

(7) ANTONIO, **Догматъ искупленія**, l. c., p. 3.

egli vede avanzi di paganesimo nella concezione soteriologica dei cattolici, secondo la quale essendo Iddio stato offeso dal peccato di Adamo, Egli richiede una soddisfazione che consiste in una sofferenza o punizione: una tale idea sarebbe stata tolta dalle costumanze romane e feudali del medio evo (1) e ricorderebbe i rapporti fra duellanti, la necessità della vendetta e dell'effusione di sangue (2). Con allusione al discorso summenzionato di Filareto, Antonio domanda: « 'Amore crocifisso del Figlio, amore crocifiggente del Padre'. Ma ciò è solo un sofisma non convincente, un gioco di parole, nient'altro. Quale è l'amore che crocifigge? e a chi ciò è necessario? » (3). Egli con ciò vuol escludere soltanto l'interpretazione 'giuridica' delle parole di Filareto, ma in nessuna maniera la necessità della passione del Salvatore.

Del resto per lui è evidente che abbiano un valore redentivo non tanto la passione e morte del Salvatore quanto quell'avvenimento che costituisce nella coscienza ecclesiastica 'pravoslava' la festa delle feste, ossia la risurrezione di Cristo. Sarebbe quindi, secondo l'opinione dello stesso autore, molto significativo per la mentalità giuridica occidentale non sapere come riannodare questo avvenimento all'opera della redenzione; e perciò in occidente la pasqua, dato che il giuridismo si trovi là non soltanto nell'insegnamento scolastico come in Russia, ma nella vita ecclesiastica stessa, fu sostituita colla festa del natale di Cristo (4).

Antonio propone sotto vari aspetti il problema da sciogliere, o: 'Perchè l'incarnazione, la passione e la morte di Cristo sono per noi salutari?' (5), o anche: 'Quale è il nesso da una parte fra la passione e la risurrezione di Cristo, e dall'altra con la nostra salvezza?' (6), o ancora in maniera assai differente: 'Con che cosa Cristo ci salva e ci rigenera?' (7) o in fine: 'Come la salvezza è possibile?' (8); e con quest'ultima questione Antonio pone, in fondo, la stessa questione di Anselmo, cioè 'Cur Deus homo?'.

Significativo è poi che Antonio, come del resto tutti i soteriologi caratteristicamente russi, consideri insieme la re-

(1) Ibidem, p. 4 ss. — (2) Ibidem, p. 5; 6; 45. — (3) Ibidem, p. 7.
(4) Ibidem, p. 7. — (5) Ibidem, p. 1. — (6) Ibidem, p. 7.
(7) Ibidem, p. 19. — (8) Ibidem, p. 34.

denzione e l'appropriazione della redenzione da parte del credente (1). Supposto ciò egli domanda, sotto quali influssi coscienti si effettua ordinariamente da parte di Cristo la rigenerazione del peccatore, e ne enumera tre: l'istruzione, l'esempio e specialmente l'amore di compassione (2).

Questo amore che sente compassione sta al centro della soteriologia di Antonio e viene da lui illustrato per esteso e con molti esempi. Un tale amore e la sofferenza sopportata per amore di un altro sono fonte di nuove forze rigenerative (3). Ma ciò che uomini ordinari, pieni di amor di compassione, possono raggiungere soltanto in parte e per alcuni pochi, Cristo lo può in sommo grado e per tutti (4). Nella notte del Getsemani Cristo piangeva le cadute di ciascun uomo in particolare; e a partire da quella notte e dal giorno del Golgota ogni credente e ogni uomo che sta per credere diventa cosciente del suo nesso interno con Cristo (5). Ma tale amore e compassione universale è possibile soltanto a Dio il quale sa tutto, comprende tutto (6); onde si vede che il Salvatore per necessità dev'essere Dio, non però, aggiunge Antonio, per poter calmare l'ira divina o soddisfarla con sacrificio più perfetto (7).

Rileviamo qui un particolare molto curioso: Antonio, elogiando l'amore immenso del Salvatore, quasi spontaneamente parla del cuore di Gesù: egli afferma che un tale amore è accessibile soltanto 'al cuore divino, onnisciente' (8): « Così è presso una madre riguardo ai figli, presso coniugi amanti e di sentimenti uguali, presso il buon pastore, cioè l'apostolo Paolo il quale fu nelle doglie del parto spirituale: così fu sempre nel cuore di Cristo Salvatore... » (9).

Nessuno si meraviglierà che Antonio applichi anche questa idea a Maria Santissima, dicendo: « Come miserabili sono perciò gli sdegni dei protestanti (e del nostro scrittore spirituale Nepliujev) contro la nostra invocazione giaculatoria 'Santissima Madre di Dio, salvaci!', se anche l'apostolo Paolo si accinge a salvare gli uomini » (10).

(1) Ibidem, p. 18. — (2) Ibidem, p. 18 ss. — (3) Ibidem, p. 21; 31.
(4) Ibidem, p. 30. — (5) Ibidem, p. 31. — (6) Ibidem, p. 31: 34.
(7) Ibidem, p. 31. — (8) Ibidem, p. 31. — (9) Ibidem, p. 36.
(10) Ibidem, p. 20, annot.: Пресвятая Богородице спаси насъ! Antonio sembra influenzato da Florenskij, Столпъ и утвержденіе истины, Mosca, 1914, p. 766, annot. 652.

Antonio aggiunge che sarebbe insulso di non chiamare i pastori spirituali 'padri', appellandosi alla proibizione di Cristo; altrimenti S. Paolo, S. Giovanni, S. Stefano ed altri sarebbero trasgressori di questo precetto.

Egli quindi, per parte sua, non avrebbe nessuna difficoltà di chiamare Maria, proprio a causa del suo amore compassionevole tanto universale, col nome di 'corredentrice', mentre Svetlov in un tale 'parificamento della madre di Dio col Salvatore' quale si esprime in quella invocazione, vede piuttosto una inesattezza di espressione, dovuta alla pietà popolare russa (1).

Alla mentalità di Antonio è proprio il considerare la passione e compassione di Cristo, non tanto come un avvenimento storico del passato, quanto come una realtà attuale e permanente nel suo effetto sui peccatori. Egli considera Cristo ed i singoli uomini come uniti: Cristo penetra immediatamente in noi, nelle profondità del nostro essere, la sua natura nella nostra natura, e si congiunge coll'uomo così che 'già non vivo più io, ma vive in me Cristo' (2). Poichè l'uomo può anche resistere a questo influsso, cioè alla grazia, la sua volontà dev'essere sottomessa all'amore di Cristo (3). Si tratta quindi di un fatto, più esattamente di una legge, di una azione psichica reciproca (4), in altre parole. di una trasmissione, di un trasferimento di energia, di amore, dal cuore dell'amante al cuore dell'amato o ai cuori degli amati; non però di un dono esterno di Dio dato agli uni in ricompensa per i meriti di un Altro (5). E tale comunione del Redentore coi redenti, l'influenza della volontà di un uomo sull'altro, non consiste soltanto. sempre secondo Antonio, nella sottomissione della volontà dell'amato alla volontà dell'amante, ma sarebbe qualche cosa di più profondo, qualcosa di oggettivo che succede nella natura delle nostre anime (6). Anche altrove egli mette in rilievo che la redenzione non consiste soltanto nell'appropriazione cosciente della verità e dell'amore di Cristo. cioè non è soltanto un avvenimento sog-

(1) Svetlov, Христіанское Вѣроученіе въ апологетическомъ изложеніи, Tom. I, Kiev, 1914⁴, p. 190.

(2) Antonio, l. c., p. 40-1. (3) Ibidem, p. 40; cf. 26.

(4) Ibidem, p. 21. — (5) Ibidem, p. 31. — (6) Ibidem, p. 32.

gettivo, ma anche un fatto oggettivo, sebbene non nel senso giuridico ([1]).

Il problema di questa comunione, trasfusione o influenza è uno dei punti essenziali della soteriologia di Antonio. Egli cerca, anzi tutto, il fondamento ontologico, la legge oggettiva sopra la quale si baserebbe la possibilità del passaggio dell'amore compassionevole e dell'energia del Redentore alla natura spirituale del redento: qui « si manifesta una legge puramente oggettiva della nostra natura spirituale, rivelata nei nostri dogmi, ma inosservata nella scienza dogmatica » ([2]). Il problema di Antonio è connesso con quello della Divino-umanità (Богочеловѣчество) e della comunità o comunione (Соборность) della Chiesa, sebbene egli qui non adoperi tali termini astratti.

Il fondamento ontologico e teologico di tale trasfusione di energia è il fatto dell'incarnazione di Dio, o in altre parole, la redenzione per mezzo dell'amore compassionevole di Cristo è possibile soltanto nel caso che il redentore è Dio e uomo insieme. Il salvatore dev'essere Dio onnisciente ed universale per poter amare e compiangere ciascun uomo in particolare; egli dev'essere anche uomo, perchè dare, trasfondere la sua santità nei cuori degli uomini avrebbe potuto soltanto un uomo ([3]).

Perciò il Figlio di Dio assunse la nostra natura ([4]). E qui Antonio si sforza di provare (con argomenti tolti da S. Gregorio Nisseno, dagli Atti degli Apostoli, dalla regola di S. Basilio, cap. 18, dai santi apostoli Giovanni e Paolo) che la nostra natura è una, non astrattamente, ma in concreto. Come ideale gli sta davanti agli occhi la Santissima Trinità colla sua unica natura e le tre persone ([5]). Antonio ammette con S. Gregorio Nisseno che c'è, in somma, soltanto ' un uomo ' ma che sono diverse persone umane ([6]). Non contento nè dell'unità astratta logica della natura umana nè dell'unità morale ov-

([1]) Ibidem, p. 40-1. ([2]) Ibidem, p. 32.

([3]) Ibidem, p. 34. Con simile ragionamento si potrebbe provare anche il contrario: il Salvatore dev'essere uomo per poter aver compassione di tutti gli uomini; egli dev'essere Dio per poter santificarli.

([4]) ANTONIO, ibidem, p. 35 ss.

([5]) Ibidem, p. 35. — ([6]) Ibidem, p. 36.

vero unanimità di tutti gli uomini (1), egli afferma l'unità reale che vede confermata anche dall'analisi della nostra propria coscienza umana (2). L'uomo, non ostante la separazione, percepisce in sè le manifestazioni della volontà collettiva comune a tutti gli uomini: si tratta di una volontà impersonale, forte, di una volontà che non è da me, sebbene in me, che viene di fuori, ma è insieme anche mia. C'è poi la coscienza, c'è la simpatia e compassione, c'è la pietà e l'amore verso i congiunti: tutto questo è, secondo Antonio, « la natura umana comune per eccellenza » (3). D'altra parte però esiste, accanto a questo 'noi', anche lo 'io' egoistico col suo amor proprio, la sua ostinatezza, la vendetta, la concupiscenza, tutto ciò che manifesta la natura umana caduta (4).

La redenzione oggettiva consiste quindi, secondo lo stesso autore, in ciò che la natura umana, frantumata e separata per il peccato di Adamo, viene restituita dall'amore del Redentore, che gli uomini vengono riuniti fra di loro e con Dio (5). In altre parole: ci dev'essere un uomo solo, un corpo di Cristo, una Chiesa (6), ciò che Antonio aveva prima chiamato 'il noi, pieno di amore e compassione' (7), e che i russi recenti comunemente chiamano 'sobornost', stato di cose ideale che ha regnato al principio così, che regnerà anche così nella vita futura, e che regnerà anche quaggiù così ovunque gli uomini vivono secondo Iddio (8). Anzi nella vita futura l'unità della natura umana sarà espressa più spiccatamente che non la pluralità delle persone (9).

Antonio rileva quindi ciò che, senza dubbio, è essenziale nell'opera redentiva di Cristo: l'amore e i sentimenti ispirati dall'amore, specialmente la compassione coi peccatori; ma egli lo fa a danno dell'importanza delle sofferenze fisiche di Gesù. Pur ammettendo la necessità del versamento di sangue e della morte di Cristo, egli diminuisce il loro valore, anzi nega addirittura, come indegno del Salvatore, che questi abbia sentito nel Getsemani paura della passione e morte (10). Un altro motivo per isvalutare le pene fisiche del Redentore con-

(1) Ibidem, p. 39. — (2) Ibidem, p. 36 ss. — (3) Ibidem, p. 37.
(4) Ibidem, p. 36; 37. — (5) Ibidem, p. 38; 40. — (6) Ibidem, p. 39 s.
(7) Ibidem, p. 36. — (8) Ibidem, p. 37. — (9) Ibidem, p. 40.
(10) Ibidem, p. 32-3.

siste nell'opposizione, almeno virtualmente espressa da Antonio, fra il valore redentivo della passione e morte da una parte, e, dall'altra, della risurrezione (1). A causa di questa sua posizione egli si trova in imbarazzo, quando vuole spiegare la necessità della passione e morte e del sacrificio. Da un lato egli spiega questa necessità colla volontà « del Creatore il quale diede alla nostra natura tali leggi che essa, rinnegando l'ubbidienza al Creatore, si indebolì di tal sorta nelle sue forze » (2). In questo senso, secondo Antonio, si potrebbe parlare anche di un sacrificio, in senso espiatorio, per i peccati. Ma dall'altro lato egli vede che la necessità da spiegare non dipende solo dalla libera volontà di Dio, ma è radicata, in fondo, nella sua natura stessa; e perciò aggiunge: « Se piace, in questo senso si può persino ammettere l'espressione 'soddisfazione alla giustizia divina', poichè, se il Signore fosse soltanto buono, ma non probo, soltanto compassionevole, ma non giusto, potrebbe cambiare la natura umana, senza l'amore compassionevole, straziante del Suo Figlio incarnato, così che ogni peccatore penitente e desideroso di perfezione potrebbe da sè raggiungere la perfezione spirituale, e con essa anche la salvezza eterna » (3). Da tutto ciò segue che Antonio è costretto a fare dei giri e tortuosità, quando spiega la dottrina della Sacra Scrittura e della Tradizione sul sacrificio della croce (4), e, siccome tiene conto piuttosto della debolezza fisica del peccatore, della quale il Redentore sente compassione, che non del peccato come colpa, essendo questo una cosa giuridica, si vede inoltre nella necessità di modificare il concetto di peccato originale, ammettendo, in fondo, soltanto — a somiglianza di Chomjakov — peccati attuali (5).

Quali influssi ha subìto il metropolita Antonio nella sua soteriologia?

C'è, dapprima, ben notevole l'influenza del platonismo dei padri greci con a capo S. Gregorio Nisseno. In forza di ciò Antonio cerca il fondamento ontologico della redenzione nel-

(1) Cf. ibidem, p. 7-8, dove chiama la risurrezione 'massimamente redentiva'.

(2) Ibidem, p. 44. — (3) Ibidem, p. 44.

(4) Ibidem, p. 44 ss. — (5) Ibidem, p. 50 ss.

l'unità concreta della natura umana. Ma nell'analisi della natura umana, del proprio io e del noi si manifesta anche l'influsso dell'idealismo germanico (colla sua dottrina dell'identità e non-identità). E sarebbe ancora da accertare, se egli, pur combattendo le idee di Kant nel suo articolo 'La fondazione morale del dogma più importante' pubblicato nell'anno 1894 nel 'Nunzio Teologico' (1), non dipenda anche da lui, specialmente nella sua tendenza di moralizzare le relazioni soteriologiche a scapito della vera redenzione oggettiva in senso cattolico (2). Secondo l'opinione di P. Ponomaròv, almeno uno dei principî fondamentali soteriologici di Antonio si appoggerebbe su Kant; cioè il principio, che patire sia inevitabile condizione della perfezione morale, si baserebbe sull'asserzione di Kant che il passaggio dal male al bene non si compie nell'uomo senza dolore (3). Parimenti è assai probabile che, combattendo lo stesso le idee di Tolstoj, che negava la divinità di Cristo, nell'articolo 'Quale importanza per la vita morale ha la fede in Gesù Cristo come Dio' pubblicato 1896 nel 'Collocutore Pravoslavo' (4), dimostri di aver subìto l'influsso anche di questo pensatore, egualmente nel senso di un certo moralismo.

Può darsi che anche Chomjakov abbia ispirato la soteriologia di Antonio, non soltanto in generale, ma anche con idee concrete, come per es. quella della compassione di Cristo Infatti Chomjakov parla della « eterna compassione di Dio, vittima espiatoria » e di Cristo « il cui cuore è aperto alla

(1) Antonio. Нравственное обоснованіе важнѣйшаго христіанскаго догмата. Богословскій Вѣстникъ, 1894, I. p. 423-45. Cf. Догматъ искупленія, p. 17.

(2) La tendenza di moralizzare si estende presso Antonio anche ad altri misteri della fede; vedi i suoi articoli: Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы e Нравственная идея догмата Церкви, Сборникъ избранныхъ сочиненій Блаженнѣйшаго Антонія, Митрополита Кіевскаго и Галицкаго.

(3) P. Ponomaròv. О спасеніи, Православный Собесѣдникъ, 1915, III, p. 389

(4) Antonio. Какое значеніе для нравственной жизни имѣетъ вѣра въ Іисуса Христа, какъ Бога? Православный Собесѣдникъ, 1896, III, p. 3-21. Cf. dello stesso autore: Нравственное ученіе въ сочиненіи Толстого: 'Царство Божіе внутри васъ' предъ судомъ ученія христіанскаго, Православный Собесѣдникъ, 1896, I. p. 19-51; cf. 305-36. Tolstoj critica la soteriologia in Критика догматическаго богословія (1879-81), num. XIII.

compassione e alla carità » (1). Notiamo di passaggio che anche Chomjakov, parlando dell'amore e della compassione di Cristo, passa spontaneamente alla menzione del divin Cuore.

Ma è incontestabile, presso Antonio, l'influenza di un altro grande pensatore e scrittore russo, cioè di Dostojevskij, sul quale nel 1908 scrisse un opuscolo e nel 1921 un libro intero (2). Proprio Dostojevskij col suo racconto, nel romanzo ' I fratelli Karamasov '. sulla lagrima del fanciullo innocente è il poeta dell'impressionabilità, della compassione e dell'amore universale. Interessante è che Antonio menziona in questo passo, tra gli altri, il poeta Nekrasov (1821-77), le cui opere dipingono spesso le sofferenze del popolo russo in maniera sentimentale e piagnucolosa (3).

Del resto Antonio si riferisce espressamente a Dostojevskij « il quale in tutte le sue opere introduce immagini di rinascita spirituale di peccatori, come idea principale dei suoi racconti, egli ci presentò la forma di uomini talmente amanti ed aventi compassione di tutti... » (4).

L'opuscolo scritto da Antonio su Dostojevskij porta il titolo ' F. M. Dostojevskij come predicatore della rigenerazione cristiana ' (5). In questo libretto egli constata che « Rigenerazione, ecco il tema di cui Dostojevskij scriveva in tutti i suoi racconti: penitenza e rigenerazione, caduta e correzione, o altrimenti suicidio esasperato; solo entro queste varie mentalità si aggira tutta la vita di tutti i suoi eroi, e solo da questo punto di vista l'autore stesso s'interessa alle diverse questioni teologiche e sociali... » (6). E un pò più sotto egli

(1) Chomjakov, *L'Église latine*, l. c., p. 127; 268.

(2) Antonio. Θ. М. Достоевскій какъ проповѣдникъ христіанскаго возрожденія (вселенскаго православія), Mosca, 1908, p. 9; 36; Словарь къ твореніямъ Достоевскаго. Не должно отчаяваться, Sofia, 1921.

(3) Antonio. Догматъ искупленія, l. c., p. 27; cf. N. von Arseniew, *Die russische Literatur der Neuzeit und Gegenwart*, Mainz, 1929, p. 169-73.

(4) Antonio, Догматъ искупленія, l. c., 23; 26: sul padre spirituale Zosima del romanzo ' I fratelli Karamasov '.

(5) Insieme con brani di V. Solovjov sullo stesso ' *Dostojevskij come predicatore della pravoslavia universale* ' e una introduzione ' *Attività vitale di Dostojevskij* ' scritta da S. N. Bulgakov. Cf. sopra annot. 2.

(6) Antonio. Достоевскій какъ проповѣдникъ, p. 10.

soggiunge: « Se noi riduciamo a concetti universali tutti i racconti dell'autore, ne ricaviamo una teoria perfettamente chiara e in altissimo grado convincente, nella quale quasi non si incontrano le parole: grazia, Redentore, ma dove questi concetti costantemente sono richiesti dalla stessa logica delle cose. Non limitandosi alla descrizione della vita interna dei rigenerati, Dostojevskij con particolare vigore e artistica bellezza descrive il carattere di quegli uomini, i quali cooperano alla rigenerazione degli altri » (1). Mezzi spirituali di questa rigenerazione sono la cognizione della verità e l'amore compassionevole (2). Apostoli e servitori del rinascimento spirituale sono, secondo Dostojevskij, uomini ecclesiastici profondamente credenti (come il padre spirituale Zosima e il suo discepolo-novizio Alioscia, nel romanzo 'I fratelli Karamasov'), bambini, gente del popolo, donne amanti ed umili e gli stessi rigenerati (3). E dopo di aver analizzato, secondo la psicologia degli eroi di Dostojevskij, la libera influenza rigenerativa di una volontà sull'altra (4), Antonio termina: « Concludendo vogliamo ripetere la formula di Dostojevskij sulle condizioni dell'influenza di una volontà sull'altra: umiliandosi, amando e conoscendo gli uomini, l'uomo ascende o torna alla primitiva, misteriosa unità con tutti, e quasi versando il contenuto sacro (appropriatosi per mezzo della comunione con Dio) della sua anima nell'anima del prossimo, trasfigura la natura interna di quest'ultimo, così che, col solo consenso della sua volontà, l'arduo cammino della sua rigenerazione è già fatto per lui, purchè egli stesso non risponda a ciò con cattiva ostinazione ed odio » (5).

Istruttivo è poi l'atteggiamento di Antonio verso gli altri soteriologi moderni. Svetlov, il cui libro egli loda come critica preziosa delle false dottrine giuridiche (6), sarebbe stato così profondamente impregnato della teoria giuridica da non riuscire a liberarsene e avrebbe quasi del tutto evitato la questione, perchè la passione di Cristo sia per noi redentiva, parlando in prevalenza del valore redentivo dell'incarnazione (7). Il metropolita, riguardo a Svetlov, riferisce ancora

(1) Ibidem, p. 13. — (2) Ibidem, p. 14. — (3) Ibidem, p. 17-22.
(4) Ibidem, p. 22 ss. — (5) Ibidem, p. 35-6.
(6) Antonio, Догматъ искупленія, p. 9-10; cf. 2-3. — (7) Ibidem, p. 9-10.

l'avvenimento seguente: « ...quando io, nella disputa del Padre Svetlov (nel 1892 o 1893), come opponente additavo che nella sua dissertazione non era indicato il nesso fra le sofferenze di Cristo e la redenzione stessa, egli rispose approssimativamente così, che cioè questo nesso non è sottoposto a determinazioni scientifiche, ma al solo sentimento vivo » (1).

Neppure il professore Nesmelov, al dire di Antonio, sarebbe riuscito a distaccarsi dalla teoria giuridica, respingendo da una parte il principio della soddisfazione a Dio Padre per mezzo del sacrificio di Cristo, ma affermando dall'altra che il sacrificio di Cristo sarebbe una soddisfazione della coscienza umana dei redenti stessi, i quali dunque non potrebbero accettare l'idea della riconciliazione con Dio senza mediazione del fatto della vendetta (2). Il merito principale del professore Nesmelov sarebbe che egli per primo abbia scientificamente chiarito, a cominciare dal 1898 quando tenne per la prima volta la sua lezione sulla risurrezione di Cristo, l'importanza del valore redentivo di questo mistero, idea così profondamente radicata nel sentimento ecclesiastico e nella poesia liturgica (3).

Neanche delle indagini soteriologiche del professore P. Ponomarov il metropolita Antonio si dichiara soddisfatto (4). Accanto a Ponomarov Antonio fa menzione del professore N. Petrov: nemmeno egli sarebbe arrivato ad una risposta precisa. (Secondo N. Glubokovskij il rilievo fatto da Petrov è che la teoria morale della redenzione corrisponde alle fonti della rivelazione, mentre la teoria giuridica non sarebbe altro che l'applicazione dei concetti usuali, elaborati nell'atmosfera della vita umana quotidiana, al mistero della salvezza) (5). Lo stesso vale, secondo Antonio, dell'archimandrita Ilarione, da lui già menzionato una volta come protagonista contro la teoria giuridica della redenzione (6).

Antonio racconta poi, come nel 1908 ebbe una piccola controversia soteriologica col professore dell'Accademia Ec-

(1) Ibidem, p. 10. — (2) Ibidem, p. 9.

(3) Ibidem, p. 7-8; cf. V. Nesmelov, Наука о человѣкѣ, Том. II, Метафизика жизни и христіанское Откровенie, Kasan, 1907², p. 337-59.

(4) Antonio, l. c., p. 10.

(5) N. Glubokovskij, Русская богословская наука ecc., l. c., p. 8.

(6) Antonio, l. c., p. 3; 10.

clesiastica di Kiev Skaballanovič, il quale in una sua lezione aveva affermato che i santi padri trovavano il nesso fra la morte di Cristo e la nostra salvezza così inafferrabile da non fare nemmeno dei tentativi speculativi per chiarire il mistero della redenzione. Antonio, essendo allora revisore dell'Accademia, rispose che, al contrario, ai tempi dei santi padri il mistero della redenzione era talmente chiaro ai fedeli da non aver bisogno di ulteriore spiegazione ([1]).

Il metropolita Antonio si riferisce inoltre a due altri soteriologi moderni, all'arcivescovo Sergio, del quale abbiamo già parlato, e al ieromonaco Tarasio, per provare che la teoria giuridica della redenzione sia di provenienza non-pravoslava, ma latina (tolta da Anselmo di Cantuaria, Tommaso d'Aquino e Pietro Lombardo), e che essa non si trovi nella Sacra Scrittura nè presso i santi padri, non essendo adoperati sia nell'una come negli altri i termini di merito e soddisfazione ([2]).

La dissertazione magistrale di Sergio, che nel 1917 aveva già 4 edizioni, viene menzionata da Antonio ancora in un altro luogo ([3]), dove egli pone la questione seguente: « In quale elemento dell'incarnazione di Cristo, ed aggiungiamo della sua passione, risiede proprio la ragione, la causa efficiente, in virtù della quale noi diventiamo migliori mediante le nostre stesse fatiche? » ([4]). Presso Sergio egli non trova nè il problema nè una soluzione del problema così precisato. Ma subito dopo egli elogia il libro di Sergio « per il merito indiretto colossale da esso acquistato nell'interpretazione giusta del nesso fra l'opera di Cristo e la nostra salvezza » ([5]). Antonio racconta a questo proposito un colloquio a quattro, dove egli si trovava, insieme col professore (di storia) Klučevskij, accanto a Sergio al quale il professore M. Muretòv aveva amicalmente obiettato che il vero concetto della redenzione sia molto più complicato che non il mero concetto di santità personale (soggettiva) e di comunione con Dio ([6]).

Riepilogando il metropolita Antonio conclude che le opere di Svetlov e di Sergio lo dispensavano dall'obbligo di provare che 1) la teoria giuridica è di provenienza latina e non patristica e 2) che la redenzione non è altro che la donazione

([1]) Ibidem, p. 10-1. — ([2]) Ibidem, p. 2-3. — ([3]) Ibidem, p. 12-4. ([4]) Ibidem, p. 12. — ([5]) Ibidem, p. 13. — ([6]) Ibidem, p. 14-6.

della facoltà di compiere coll'aiuto della grazia la nostra salvezza, e che la salvezza è il perfezionamento spirituale ottenuto per mezzo della lotta morale e della comunione con Dio (1).

L'altro soteriologo moderno, del quale Antonio ha parlato oltre a Sergio, è l'ieromonaco Tarasio. Questi nel 1902 pubblicò la sua dissertazione di candidato ' Teologi di Mosca e di Kiev dei secoli XVI e XVII ' (2), dove cercava di provare quanto poco si rassomigliano le opere dei teologi di Kiev, dipendenti da fonti cattoliche, alle opere dei teologi di Mosca i quali avrebbero scritto fuori dell'influsso dei teologi occidentali (3). Nel 1903 la dissertazione uscì come libro separato, e ancora una terza volta nel 1927-8 sotto il titolo ' Cambiamento repentino nella teologia antica russa ' con prefazione del metropolita Antonio (4). Una parte del libro è anche consacrata alla soteriologia (5).

L'insegnamento di Tarasio si può compendiare come segue: I teologi di Kiev deviarono seguendo la teologia occidentale colle sue formule vane e lettere morte, e abbandonando la teologia dei santi padri piena di vita e contemplazione spirituale. Essi introdussero nella soteriologia fra l'altro la teoria del triplice còmpito di Cristo: re, profeta e sacerdote (6), ma specialmente errarono interpretando alcuni detti di S. Paolo e dei padri nel senso che Cristo col suo sacrificio abbia soddisfatto pei peccati, idea di origine occidentale medioevale, fondata nei falsi concetti ivi vigenti sull'offesa, l'onore e la soddisfazione; del resto la pena non è una vendetta, ma soltanto una medicina; neppure Iddio può realmente adirarsi a causa dei nostri peccati. Onde la vera nozione della reden-

(1) Ibidem, p. 16.

(2) Ieromonaco Tarasij, **Велнкороссійское и малороссійское богословіе ХУІ и ХУІІ вѣковъ.**

(3) Fra i teologi di Mosca Tarasij annovera Giuseppe di Volokalamsk, Sinovij Otenskij e Massimo il Greco, fra i teologi di Kiev Lorenzo Zisanij e Pietro Moghila.

(4) Ieromonaco Tarasij, **Переломъ въ древнерусскомъ богословіи**; cf. Antonio, l. c., p. 2-4, e la recensione di questo libro fatta da Spáčil, *Orientalia Christiana*, l. c., XIII, 1928, p. 289-96.

(5) Tarasij, **Переломъ**, ecc., p. 130 ss.: 122 ss

(6) Ibidem, p. 110 ss.

zione consiste nella mortificazione di se stesso, siccome il peccato, al contrario, consiste in ciò che l'uomo non vuol rinnegarsi, ma indulgere alle passioni. Cristo dunque ci redense umiliandosi e abnegandosi per amor nostro, dandoci così l'esempio colla cui imitazione ci appropriamo la redenzione.

Antonio narra, del resto, che l'affermazione, sostenuta ugualmente da Sergio e da Tarasio, che cioè l'idea della soddisfazione sia tolta dal diritto romano, da lui stesso fu espressa già nell'anno 1890 e precisata poi da Bolotov nel senso che tale idea derivi dal diritto dei cavalieri feudali ([1]).

Rimane ancora la questione se Antonio abbia ritirato, nell'ultimo decennio della sua vita, il suo errore soteriologico, come si afferma in un articolo degli 'Orientalia Christiana' e viene appoggiato con argomenti da Bukowski ([2]). Antonio alla fine del suo libro 'Il dogma della redenzione' ([3]) si era già dichiarato pronto a sconfessare la sua dottrina, se qualcheduno gli avesse provato il suo errore. E difatti egli ha dovuto sostenere duri attacchi e il rimprovero di eresia a causa della sua dottrina, specialmente da parte dei parigini, cioè dal metropolita Eulogio, dal professore Iljin e dal professore Bulgakov ([4]), e più tardi ancora dal metropolita Eleuterio (allora in Lituania e rappresentante della Chiesa patriarcale di Mosca, vuol dire di Sergio). Eleuterio pubblicò nel 1937 (il testo del libro però porta alla fine la data di 1935) sotto il titolo 'Sulla redenzione' la sua corrispondenza con Antonio riguardo alle vedute soteriologiche svolte da quest'ultimo nei libri 'Il dogma della redenzione' e 'Saggio di catechismo pravoslavo'. Questa corrispondenza è degli anni 1925-8. Eleuterio si manifesta nemico dichiarato dell'opinione di Antonio. La controversia cessò nel 1928 dopo che Antonio ebbe espresso la sua ultima obbiezione. Ma fu veramente composta la lite? ([5]).

([1]) Antonio, l. c., p. 4.

([2]) *Orientalia Christiana*, XXI, 1931, art. cit., p. 154, annot. 5; Bukowski, *Collectanea Theologica*, 1937, p. 108-9.

([3]) Antonio, Догматъ искупленія, p. 58.

([4]) Bukowski, art. cit., p. 108 s; cf. V. Iljin, Митрополитъ Антоній, Догматъ искупленія, Путь, Num. 8, 1927, p. 156-7.

([5]) Cf. Bukowski, *De recentissima controversia soteriologica inter theologos-metropolitas russos habita*, *Collectanea Theologica* XIX, 1938, p. 134 ss. Metropolita Eleuterio, Объ искупленіи. Письма Митрополиту Антонію

Eleuterio comunica soltanto che dopo l'ultima risposta di Antonio non aspettava più nessun'altra obbiezione.

Infatti ci rimane dubbio, se Antonio abbia veramente ritirato la sua opinione. Gli 'Orientalia Christiana' (1) dove si trova questa notizia, purtroppo non dànno nessuna referenza probativa. Leggiamo inoltre in un articolo di I. Lagovskij (2): « Non è fortuito che due massimamente profondi ed eccellenti rappresentanti del nominalismo nella teologia russa — il metropolita Sergio e il in Dio defunto metropolita Antonio — cadono uno in una certa specie di rinascimento del giudaismo sul fondo cristiano, nella forma della teoria giuridica della redenzione, ma l'altro, sentendo l'interna falsità del giuridismo e tentando di superarlo, rimanendo sul fondamento del nominalismo, cade in un unilaterale psicologismo moralistico della teoria 'della redenzione morale' la quale abolisce la realtà della forza della croce di Cristo ». Come si potrebbero capire tali parole, scritte nel mese di ottobre del 1936, dopo la morte di Antonio, se questi prima della sua fine avesse ritirato la sua teoria 'della redenzione morale'? (3).

4) Meno conosciuto come soteriologo, ma pure degno di nota, è il professore M. M. **Tarejev,** autore dell'opera in quattro volumi 'Fondamenti del cristianesimo', uscito in seconda edizione nel 1908 (4). Notevole ed originale in soteriologia è un suo libro, pubblicato già nell'anno 1892: 'Le tentazioni del Dio-uomo come unica attività redentiva di tutta la vita terrestre di Cristo, in connessione colla storia delle religioni precristiane e della Chiesa cristiana' (5). Significativo

---

(Храповицкому) въ связи съ его сочиненіями: "Догматъ искупленія" и "Опытъ христіанскаго православнаго катихизиса", Parigi, 1937, p. 196 ss. — Cf. anche N. Ladomersky, *Les dernières déviations sotériologiques dans la théologie russe*, Roma, 1945.

(1) XXI, 1931, art. cit., p. 256; si deve però paragonare anche p. 154, n. 5.

(2) I. Lagovskij, Живое Преданіе, l. c., p. 61-2.

(3) Notiamo che Живое Преданіе apparve nel 1937, benchè non porti alcuna data; e perciò la data di Lagovskij, p. 62: 13. VIII, si riferisce all'agosto del 1936.

(4) M. Tarejev, Основы христіанства. Система религіозной мысли. Vol. I, Христосъ, Serghiev Posad 1908².

(5) M. Tarejev, Искушенія Богочеловѣка, какъ единый искупительный подвигъ всей земной жизни Христа, въ связи съ исторіею дохристіанскихъ религій и христіанской Церкви. Mosca 1892.

per l'indirizzo di Tarèjev è il fatto che cita largamente degli autori protestanti recenti e adduce anche molti testi dei padri antichi. Anche egli si trova in opposizione alla scolastica, cui fa colpa di avere erroneamente proposto il problema delle tentazioni di Cristo e della loro possibilità, domandando se Cristo come uomo fosse stato esente dalla concupiscenza e se Cristo uomo avesse potuto peccare o no (1). Giusto però, secondo Tarejev, sarebbe di considerare tutta la vita della persona del Dio-uomo come lotta contro le tentazioni e vittoria su di esse: così deventerebbe manifesto il significato ed il senso interno della salvezza degli uomini compiuta da Lui (2). E perciò le tentazioni nella vita di Cristo non sarebbero un momento casuale, ma lato essenziale della relazione che passa in Lui fra divinità e umanità: la lotta contro la tentazione, che del resto non verrebbe qui considerata come tentazione morale, ma piuttosto come religiosa, sarebbe un'azione eroica divino-umana (3).

Secondo Tarejev le tre parole del Signore, dette al tentatore nel deserto, manifestano in tutta la profondità il senso della vera vita religiosa e della vera salvezza degli uomini (4). Le tentazioni di Gesù si protrassero lungo tutta la sua vita: ancora moribondo sulla croce egli sente la voce del tentatore: 'se tu sei Figliolo di Dio...' (5). E l'azione eroica del Dio-uomo al Getsemani non consisteva nel pregustare le sofferenze della croce, ma proprio nella tentazione che si effettuava per mezzo del contrasto fra la coscienza di essere Figlio di Dio e la volontà divina predeterminata (la quale voleva che il Figlio di Dio soffrisse) (6). Onde la passione e morte di Cristo non erano che il compimento esterno, l'espressione esterna, da un lato della malignità degli uomini e, dall'altro, dell'amore di Cristo verso il Padre e verso gli uomini, non erano che il trionfo visibile della giustizia divina (7); o, come

(1) Tarejev, **Искушенія Богочеловѣка**, p. 5-6.

(2) Ibidem, p. 6.

(3) Ibidem, p. 7; ciò riguarda la tentazione «religiosa», in opposizione a quella morale, vedi più sotto a p. 203 con la nota 2.

(4) Ibidem, p. 232.

(5) Ibidem, p. 251.

(6) Ibidem, p. 313.

(7) Ibidem, p. 318.

Tarejev si esprime in altro luogo, sebbene Cristo sia morto per i peccati degli uomini, tuttavia « il vero significato della morte di Cristo, del Figlio di Dio, consiste in ciò che essa è il passaggio della Sua eterna vita spirituale agli uomini, la generazione della Sua vita in essi » (1), passo il quale avrebbe potuto essere ispirato dal metropolita Antonio.

Che Tarejev rigetti la redenzione oggettiva, ce lo dice ancora più chiaramente: « ... il Figlio dell'uomo... non liberò l'uomo dal male e dalle sofferenze della sua vita in maniera esterno-meccanica... Generando nell'uomo una mentalità di Figlio di Dio, Cristo in verità lo redime dal potere dello spirito maligno, purifica la sua natura e lo riconcilia con Dio. La liberazione dell'uomo dal potere dello spirito maligno, la purificazione della sua natura e la sua riconciliazione con Dio — sono i frutti più prossimi della vittoria di Cristo sulle tentazioni » (2).

Il nucleo della tentazione di Cristo è, secondo questo autore, il contrasto che vige fra la sua coscienza di Figlio di Dio e la volontà del Padre (3), lotta interna, che viene descritta dall'autore come segue: « Conforme a ciò come Cristo prese su di sè la malizia e l'infedeltà degli uomini, e per conseguenza prese su di sè anche il peccato umano, l'eroismo della sua fede nella filiazione divina dell'uomo si cambiò nel Suo eroismo personale della fede nella Sua filiazione divina, — l'eroismo della Sua fede nell'uomo si cambiò nell'eroismo della fede nell'amore di Dio Padre verso Lui Stesso, così che le sofferenze, che Egli desiderava di evitare secondo la natura umana, furono da Lui sopportate come calice, predestinato per Lui da Dio Padre » (4). Cristo doveva giustificare l'umanità peccatrice ed infedele la quale non voleva credere ai suoi rapporti interni (da figli) a Dio, e perciò doveva affermare la filiazione divina mediante l'estrema rinuncia di Se stesso, in quello stato di pieno abbandono da parte di Dio, nell'ubbidienza incondizionata fino alla morte (5).

(1) TAREJEV, Хрнстосъ, l. c., p. 340.
(2) TAREJEV, Искушевія Богочеловѣка, p. 318-9.
(3) Ibidem, p. 313.
(4) Ibidem, p. 304.
(5) Ibidem, p. 261-2.

Cristo dunque, secondo Tarejev, redense l'umanità per mezzo della sua fede umana e del suo amore, non per mezzo di un potere esterno o di miracoli esterni (1); del resto, neppure il « miracolo » della risurrezione dovrebbe essere considerato come prova della sua divinità, ma piuttosto quale conseguenza del significato morale di tutta la vita di Cristo, della sua veracità morale (2).

Non è difficile indovinare chi abbia ispirato tutto il libro di Tarejev e a chi si debba la sua avversione contro un'interpretazione esterna o meccanica della redenzione, contro un concetto esterno del miracolo. Questo ispiratore è lo scrittore russo Dostojevskij, citato dall'autore in una nota, in modo particolare col romanzo 'I fratelli Karamasov' (nel capitolo sul Grand'Inquisitore). Questi, con intuizione geniale, nelle tre tentazioni sofferte da Cristo nel deserto, vede prefigurata in qualche maniera tutta la storia dell'umanità e tutte le contradizioni della natura umana. Tarejev aggiunge: « Lasciando da parte le libertà poetiche e le esagerazioni, noi ricaviamo un discorso ragionevole, che non senza utilità può essere letto anche dagli esegeti-specialisti » (3).

5) Un soteriologo moderno, del quale abbiamo già parlato incidentalmente (4) e che ha influenzato, come sembra, notevolmente le idee del metropolita Antonio è il professore (dell'Accademia Ecclesiastica di Kasàn) **Nesmelov,** lottatore infaticabile contro il 'giuridismo soteriologico occidentale'. La teoria giuridica, secondo lui, porterebbe alla conclusione che effetto del sacrificio della croce sarebbe soltanto la cessazione dell'ira divina e la liberazione dalle pene dovute al peccato, non mai l'annientamento del peccato stesso o la santificazione interna del peccatore (5). Proprio tale concezione sarebbe una delle cause del 'razionalismo' moderno (6).

(1) Ibidem, p. 262-3; 270 ss.

(2) Tarejev, **Христосъ,** l. c., p. 341-2.

(3) Tarejev, **Искушенія Богочеловѣка,** p. 232-3, annot. in fine.

(4) Vedi sopra, p. 185.

(5) Nesmelov, **Наука о человѣкѣ** II, **Метафизика жизни и христіанское Откровеніе,** Kasan 1907², p. 325 ss.

(6) Ibidem, p. 329; cf. Metropolita Antonio, **Догматъ искупленія,** l. c., p. 4.

Il sacrificio di Cristo, al dire di Nesmelov, non è riscatto [1], la sua morte non è sacrifizio offerto alla giustizia divina punitiva, ma sacrifizio dell'amore divino salvifico. E non soltanto il Figlio sacrifica se stesso, ma anche il Padre partecipa al sacrificio, sacrificando cioè il proprio Figliolo: « ... è quindi impossibile pensare, nè deve essere asserito, che nelle pene della croce e nella morte del Figlio di Dio incarnato la giustizia punitiva di Dio Padre si sarebbe incontrata coll'amore del Figlio verso il mondo » [2].

L'essenza della redenzione, secondo lui, consisterebbe nella riconciliazione del peccatore con Dio e nell'annichilamento dei suoi peccati, non però nell'evitare le punizioni divine o nel perdono divino, del quale il peccatore non ha bisogno [3]. Ammesso questo concetto si presenta a Nesmelov di risolvere una grande difficoltà: Se l'essenza della redenzione consiste in ciò che il peccato viene cancellato nel peccatore stesso, come si deve intendere la sostituzione del peccatore colla persona del redentore, o, in altre parole, quale è il nesso fra la passione e morte di Cristo e l'interna giustificazione del peccatore? A questa domanda egli risponde che Cristo poteva prendere su di sè i peccati di tutto il mondo, perchè Egli è Dio, e come Dio ha una relazione speciale col mondo, quella del creatore [4]: e sebbene il peccato sia la colpa dei peccatori,... « Nondimeno... il Figlio di Dio aveva un fondamento indubitato, che egli solo possedeva, per prendere su di sè tutti i peccati del mondo, poichè proprio Lui si manifesta autore dell'esistenza del mondo » [5]... Egli non volle far valere la legge della giustizia inesorabile, ma « in tutte le prevaricazioni del mondo peccatore si degnò di incolpare se stesso, come creatore di tutto il mondo » [6]. Prendere su di sè i peccati non significherebbe però, secondo il medesimo autore, toglierli dal peccatore contro sua voglia, ma andare incontro a lui nella lotta col peccato; vale a dire, la

(1) Nesmelov, l. c., p. 329.
(2) Ibidem, l. c., p. 331.
(3) Ibidem, p. 331-2.
(4) Ibidem, p. 332-3.
(5) Ibidem, p. 333.
(6) Ibidem, p. 334.

redenzione potrebbe avvenire soltanto, se l'attività di Dio si congiunge con quella simultanea del peccatore [1].

Nesmelov sprofonda, in virtù della sua posizione, nelle stesse contradizioni di altri soteriologi moderni: per es. egli parla, da una parte, come tutti i cristiani, che Cristo colla sua morte salva il mondo dalla perdizione [2], e dall'altra nega, nel senso proprio, una tale salvezza [3]. Fra l'altro anche egli arriva a manomettere la vera nozione del peccato originale [4].

Ma l'idea più originale di Nesmelov sarebbe, secondo l'opinione del metropolita Antonio, quella del ' valore redentivo della risurrezione di Cristo '. Egli dice a questo proposito: « ... per l'attuazione dell'opera di Cristo nel mondo è necessario lasciare questo mondo intatto e, allo stesso tempo, è necessario cambiarlo; e questa opera, esclusivamente propria alla sapienza divina, Cristo l'ha realmente compiuta col fatto della sua risurrezione. Secondo la predicazione apostolica Cristo ' fu messo a morte per i nostri peccati e risuscitò per la nostra giustificazione ' (Rom. 4, 25), poichè a causa della sua risurrezione dai morti debbono risorgere indistintamente tutti gli uomini morti nella pienezza effettiva di tutto il genere umano (1 Cor. 15, 20-2). Tale importanza della risurrezione di Cristo, naturalmente, risulta dall'unione di due nature perfette in Cristo, della vera natura divina colla vera natura umana » [5]. La risurrezione di Cristo è dunque, secondo Nesmelov, il fondamento reale e la prima espressione della legge universale della risurrezione dei defunti [6].

Possiamo rendere il pensiero di questo autore nel modo seguente: La salvezza si attua sul fondo di questo mondo caduto, la redenzione suppone che rimangano peccatori da redimere, cioè che il mondo rimanga in questo senso intatto, tale qual'è; la salvezza già attuata, e la redenzione già compiuta richiede però che, per coloro che sono internamente

(1) Ibidem, p. 335-6.
(2) Ibidem, p. 312.
(3) Ibidem, p. 338.
(4) Cf. ibidem, p. 311 e 350.
(5) Ibidem, p. 340.
(6) Ibidem, p. 350.

purificati dal peccato e giustificati, si cambino anche le condizioni esterne di vita, ciò che si verificò inizialmente e fondamentalmente nella risurrezione di Cristo, e proprio in ciò consiste, sostanzialmente, il valore redentivo della risurrezione del Salvatore.

6) Fra i professori di teologia dell'Accademia Ecclesiastica di Kasàn, che si sono occupati di soteriologia, sono da annoverarsi ancora N. V. Petròv e P. P. Ponomaròv. La soteriologia del sacerdote N. V. **Petrov**, professore anche nell'Università di Kasàn, dipende da Antonio, allora arcivescovo, da Nesmelov (1) e dall'arcivescovo Sergio, come risulta dalle sue lezioni 'Sulla redenzione', tenute nell'anno 1912 a Kasàn e pubblicate nel 1915 sul 'Collocutore Pravoslavo' (2).

Petrov pensa di dover muovere dal fatto che la dottrina della redenzione sarebbe dogmaticamente poco determinata. Solo gli episodi principali della redenzione: incarnazione, passione e morte di Gesù Cristo, risurrezione, ascensione e sessione alla destra del Padre si troverebbero nel simbolo niceno-costantinopolitano; ma non sarebbe affatto precisato, come e perchè questi fatti siano redentivi (3). Rimane quindi, secondo lui, il problema teologico da sciogliere: Perchè proprio la nostra salvezza si consumò per mezzo della croce? A chi, per quale ragione e in che senso la vita del Dio-uomo fu offerta in sacrificio? (4).

Per spiegare il dogma stesso della redenzione sono state proposte due teorie, le quali lascerebbero intatto il dogma come tale e si occuperebbero solamente dell'interpretazione scientifico-teologica del medesimo. Ne segue che queste due teorie godrebbero di uguale diritto, in quanto ciascuna di esse sarebbe fondata sull'insegnamento della Sacra Scrittura e della dottrina della Chiesa e si troverebbe in conformità con loro (5).

Le due teorie in parola sono, secondo l'autore, quella giuridica e quella cosiddetta morale. Tutte e due, come già

(1) Cf. l. c. nella nota seguente, note a p. 62-3.

(2) N. V. Petrov, Объ искупленіи, Православный Собесѣдникъ, 1915, I, p. 62-89; 296-328; 417-433.

(3) Ibidem, l. c., p. 62.

(4) Ibidem, p. 63; Petrov pone la stessa domanda di Antonio.

(5) Ibidem, p. 63.

è stato detto, possono trovare appoggi nelle opere dei santi padri e nella Scrittura. La prima ha avuto maggiore diffusione, poichè è più semplice e più elementare nei concetti, accessibili persino al pensiero dei pagani ed in uso presso loro. Secondo questa teoria l'ira del Dio offeso dev'essere placata col sacrificio della croce. La seconda racchiude in sè idee più elevate, che « rappresentano la redenzione come opera del divino amore. Siccome però l'amore non conosce e non sente offese, ma soltanto compiange il prevaricatore delle leggi del bene e gli augura correzione, non si spiega con simile concetto l'opera di Cristo e la sua croce, come mezzo per placare l'ira divina e soddisfare la divina offesa, ma come mezzo necessario per vincere il peccato e le sue sequele e per rigenerare la natura umana » (1).

Tutta l'opera di Petrov si concentra nello sforzo di dimostrare che la teoria morale è meglio fondata e corrisponde di più allo spirito della Sacra Scrittura e della dottrina ecclesiastica, « mentre la teoria giuridica applica questa dottrina ai concetti comuni, elaborati nell'atmosfera della vita umana ordinaria » (2). L'atteggiamento soteriologico di Petrov ricorda quello analogo di alcuni russi recenti, specialmente Bolotov e Bulgakov, verso la processione dello Spirito Santo dal Figlio; essi parlano di questo dogma, come se fosse soltanto un'opinione teologica libera, ugualmente come l'opinione opposta (di Fozio), che cioè lo Spirito Santo proceda soltanto dal Padre. Infatti Petrov (come nel caso riferito Bulgakov) dà la preferenza pratica ed anche teorica ad una sola delle due cosiddette teorie o opinioni, in guisa tale che non si vede più come egli possa ancora sostenerne l'eguale diritto.

Forse per questa ragione le lezioni di Petrov non sono rimaste senza eco, come possiamo rilevare da un breve articolo, pubblicato nel 'Collocutore Pravoslavo' (3) dal sacerdote Basilio Betkovskij, il quale si era rivolto alla redazione di questa rivista per avere alcune informazioni sulle lezioni suddette. Betkovskij non comprendeva, come Petrov potesse

(1) Ibidem, p. 64; 65.

(2) Ibidem, p. 433.

(3) О юридической и нравственной теоріяхъ искупленія, Православный Собесѣдникъ, 1915, III, p. 419-430.

asserire che l'idea della soddisfazione, che sta a base della teoria giuridica, non sarebbe altro che un parto della durezza del cuore umano, trasferita a Dio, un certo 'antropopatismo' (1). Non sarebbe un'offesa per i santi padri affermare che essi avessero adoperato elementi ebrei e pagani nella loro soteriologia? Betkovskij è del parere che l'elemento giuridico sia comune a tutti gli uomini, eccetto i pelagiani, e che soltanto, dopo che alcuni modernisti protestanti, desiderosi di cambiare il cristianesimo in un sistema umanitario, ebbero creato una teoria giuridica, «... cominciò una campagna artificiale contro una verità cristiana fondamentale. Rigettando la teoria giuridica [altri fra] (2) i nuovi riformatori protestanti sopprimevano nella spiegazione della redenzione tutto ciò che essi sottintendevano sotto questa teoria» (3)..., e dal loro insegnamento seguiva che Cristo è solamente dottore e modello di altissima santità. Betkovskij, evidentemente sconcertato dalle lezioni di Petrov, conclude domandando, dove, in somma, sia la verità: la teoria giuridica sarebbe un'invenzione della teologia latina? o sarebbe un parto della durezza del cuore umano? E soggiunge: «Ma, può darsi, che la verità si racchiude nella dottrina della Chiesa? Spero che la redazione del 'Collocutore Pravoslavo' non si rifiuterà di rispondere alle domande proposte. Possa la risposta della redazione disperdere i gravi malintesi sorti tra fedeli» (4). Da queste parole si può dedurre che fra i semplici fedeli erano nati dei dubbi circa l'ortodossia della nuova teoria morale.

Petrov si affrettò a rispondere alle domande del sacerdote, riepilogando le sue idee e precisando un'altra volta brevemente il suo punto di vista: Il malinteso sarebbe fondato sulla supposizione che il concetto di soddisfazione e la teoria giuridica appartengano alle dottrine di fede, mentre non si tratterebbe affatto di una sostituzione dell'insegnamento ecclesiastico, bensì di una spiegazione teologica, la quale lascia intatto il dogma stesso. Soltanto il concetto di soddisfazione dovrebbe essere messo da parte, concetto del resto non-biblico

(1) Ibidem, p. 419; cf. 1915, I, p. 71.
(2) Queste parole, come pare, sono sottintese dall'autore.
(3) Ibidem, l. c., 1915, III, p. 420.
(4) Ibidem, p. 420.

e non cristiano [1]. A chi piace di più, per consuetudine, la teoria giuridica, la ritenga; soltanto le preoccupazioni per l'integrità della fede dei lettori della rivista sono fuori posto [2].

Egli ragiona nel modo seguente: Se la teoria giuridica è dogma di fede, in quali concili e per mezzo di quali definizioni dogmatiche fu essa sanzionata o fu condannata la teoria morale? La teoria morale ha, del resto, un saldo fondamento nella Sacra Scrittura, nella liturgia e nel libro simbolico 'Esposizione esatta della fede pravoslava' di S. Giovanni Damasceno [3]. Teorie soteriologiche diverse sono possibili, perchè il dogma della redenzione non fu dalla Chiesa definito nei particolari, « e perciò nei tentativi di interpretarlo e spiegarlo in modo scientifico e teologico è inevitabile la diversità » [4].

Cerca nondimeno di difendersi dall'accusa di pelagianismo e modernismo protestante, enumerando tutte le verità di fede, negate da questi eretici ed ammesse da lui, per es. il peccato originale, la necessità della redenzione per mezzo della passione e morte del Figlio di Dio, la necessità della Chiesa, della grazia e dei sacramenti. Adottando la teoria morale egli è convinto di conservare anche tutti i concetti (come sacrifizio, intercessione, imputazione, ecc.) coi quali la redenzione si spiega chiaramente nella Sacra Scrittura; se non accetta il concetto di soddisfazione, lo fa proprio perchè non è scritturistico [5] nè concorda cogli altri concetti della dottrina cristiana (su Dio, la provvidenza divina, la santità richiesta da Dio agli uomini), perchè proviene dalla teologia latina e, in ultima analisi, dal pensiero meramente umano. Che questo concetto sia entrato letterariamente nella teologia russa sotto l'influenza cattolica hanno dimostrato autori come Svetlov, N. Beliajev. l'arcivescovo Sergio, l'archimandrita Ilarione e A. Tuberovskij [6]; ma psicologicamente esso è di prove-

(1) Ibidem, p. 424.
(2) Ibidem, p. 420; 430.
(3) Ibidem, p. 421-2.
(4) Ibidem, p. 422-3.
(5) Ibidem, p. 423-4.
(6) Ibidem, p. 424-5; si tratta del libro di A. M. Tuberovskij, Идеологія Воскресенія Христова, Христіанинъ, 1915, num. 9 e 10.

nienza naturale, cioè è nato da impressioni e esperienze imperfette, come risentimento, ira, bisogno di vendetta, ecc.

Ripetiamo che non si vede, come Petrov possa da una parte parlare di due teorie di uguale diritto (1), dall'altra dipingere quella giuridica come massimamente contraria all'insegnamento della Chiesa.

L'autore osserva ancora che la dottrina dei padri e la dottrina della Chiesa non sempre vanno d'accordo: ci sono delle idee passeggere e provvisorie presso i santi padri. Così il termine di soddisfazione non si trova nella Sacra Scrittura, ma presso i padri; onde sarebbe chiaro che non si tratta di un elemento inalterabile della tradizione ecclesiastica, ma di un elemento umano e temporaneo della loro teologia. Petrov non si accorge di essere qui seguace del principio protestante che tutte le verità rivelate si devono trovare nella Sacra Scrittura. E se fosse vera la sua opinione, seguirebbe, tra l'altro, che i padri del concilio di Efeso, dogmatizzando che Maria Santissima è genitrice di Dio (θεοτόκος) hanno introdotto un elemento temporaneo ed umano, non trovandosi tale espressione nella Scrittura.

Ma Petrov cerca pure di giustificare i santi padri e di spiegare, perchè essi abbiano adoperato tali concetti e parole usuali o filosofici. Essi avrebbero fatto ciò per farsi capire da tutti, anche dai più semplici, cioè per ragioni pedagogiche, prendendo tali concetti imperfetti soltanto come punto di partenza per condurre dopo a conoscenze e verità più alte, per riempirli di nuovo contenuto, nuovo pensiero, nuovo spirito. Non si può quindi parlare, presso i santi padri, di una ' mescolanza di verità e menzogna ' (2), e molto meno che tale uso si trovi anche nella Sacra Scrittura, specie nel Vecchio Testamento. Se si parla, per es., dell'ira o pentimento di Dio, ciò non significa che tali espressioni si debbano intendere nel senso letterale piuttosto che nel senso traslato, spiritualizzato (3). Così i santi padri non avrebbero adottato la teoria giuridica come interpretazione propria del dogma della redenzione — il che contradirebbe in molti punti alla dottrina cri-

(1) Petrov, l. c., 1915, I, p. 63.
(2) Petrov, l. c., 1915, III, p. 426.
(3) Ibidem, p. 428.

stiana —, ma come maniera figurativa di spiegare le verità rivelate, e non sarebbero quindi colpevoli di antropomorfismo e antropopatismo ([1]).

Ascoltiamo l'autore stesso: « Ammettiamo, — quasi direbbero essi, — che Iddio viene soddisfatto dalla pena del peccatore. Persino con questo concetto ordinario, usuale non è difficile dimostrare che la salvezza si dà soltanto per mezzo di Cristo il Redentore. Sì, Iddio è l'essere sommo; per conseguenza si richiede per la sua soddisfazione anche un sacrifizio di valore illimitato; ma non potendo una tale soddisfazione essere offerta dagli uomini, essa fu offerta dal Figlio di Dio il quale prese su di sè la pena per tutta l'umanità. Però i santi padri non insistono mai su questa interpretazione costruita sul concetto di soddisfazione: presso di loro si trova anche una spiegazione più alta spirituale-morale della redenzione, fondata sulla Sacra Scrittura. Secondo quest'altra spiegazione la salvezza consiste non nella soddisfazione di Dio per mezzo di una pena, ma nella liberazione degli uomini dal peccato colle sue sequele, cioè nella rigenerazione e santificazione dei peccatori e nel condurli alla felicità, essendo la morte del Redentore considerata come mezzo per la distruzione del peccato e delle sue conseguenze, come mezzo per rigenerare e santificare i peccatori e condurre alla felicità nell'unione con Dio » ([2]).

In somma, Petrov sembra avere un concetto di soddisfazione assai imperfetto ed inadeguato, identificandola quasi esclusivamente colla sofferenza o pena, attribuendo del resto a questo concetto un valore solamente figurato. Perciò egli nega in fondo la vera redenzione oggettiva, la vera soddisfazione ed i meriti di Cristo e distrugge l'essenza della redenzione e del sacrifizio di Cristo, insistendo quasi unicamente nella rigenerazione e santificazione del peccatore, vale a dire in ciò che non è che conseguenza della redenzione nell'uomo.

L'insegnamento di Petrov non è pelagiano, se non alla lontana e indirettamente in quanto egli nega non la grazia di Cristo, ma la fonte di quest'ultima, cioè la soddisfazione

([1]) Ibidem, p. 429.
([2]) Ibidem, p. 427.

ed il merito di Cristo e la loro necessità. La dottrina di Petrov neanche è protestante nel senso dei protestanti conservativi, bensì nel senso dei protestanti modernisti. A questo riguardo Betkovskij ha ragione.

7) Degni di nota sono gli studi soteriologici di P. P. **Ponomarov,** anche lui, come fu detto, professore dell'Accademia Ecclesiastica di Kasàn, pubblicati in opere e in una serie di articoli nella rivista ' Collocutore Pravoslavo ' dell'anno 1915 (1). In essi egli espone successivamente la dottrina sulla redenzione tale quale si trova nella Sacra Scrittura (2), presso i santi padri (3), presso S. Anselmo (4) e presso i russi moderni i quali, sottoponendo ad una critica severa la teoria giuridica occidentale, hanno avanzato delle teorie morali di redenzione (5). Tra questi ultimi vengono esaminate nei tratti caratteristici le opere soteriologiche di quattro autori contemporanei, che secondo lui meritano speciale attenzione, Svetlov (6), Tarejev (7), l'arcivescovo Antonio (8) e Petrov (9), mentre riferisce soltanto incidentalmente il pensiero di altri soteriologi, come Orfanitskij e l'arcivescovo Sergio (10).

Ponomaròv si distingue per l'oggettività nel giudizio e per la chiarezza e precisione. (Alla fine delle sue indagini indica sempre il risultato). Rincresce che non ci sia stata accessibile la continuazione dell'articolo citato nella quale egli avrà probabilmente svolto la propria opinione. Poichè egli non critica le teorie di Antonio e di Petrov, come fa invece per le idee di Svetlov e Tarejev, sembra debba concludersene che accetti il parere dei due primi.

Ma possiamo alquanto colmare questa lacuna, avendo l'autore esposto precedentemente le proprie idee in un arti-

(1) P. P. Ponomarov, О спасеніи, Православный Собесѣдникъ, 1914, III, p. 471 ss.; 1915, III.

(2) Ibidem, l. c., 1915, III, p. 25-47.

(3) Ibidem, p. 195-215.

(4) Ibidem, p. 357-77.

(5) Ibidem, p. 378-98.

(6) Ibidem, p. 379-82.

(7) Ibidem, p. 382-8.

(8) Ibidem, p. 389-92.

(9) Ibidem, p. 392-3.

(10) Ibidem, p. 377 nota 1 e p. 379 nota 2.

colo della stessa rivista (' Collocutore Pravoslavo ') dal titolo ' L'idea della salvezza come principio fondamentale della dottrina della fede cristiana ' [1]. Il suo indirizzo è nettamente patristico. Basandosi specialmente sull'insegnamento dei padri greci, egli stabilisce come nucleo della redenzione un cambiamento interno, la trasformazione della natura umana, il passaggio dalla corruzione e morte all'incorruzione e alla vita [2]. L'autore oggettivo della redenzione è Gesù Cristo, rimuovendo gli impedimenti della corruzione, morte e del diavolo; l'autore soggettivo della redenzione è, sempre secondo Ponomarov e la sua interpretazione dei santi padri, lo Spirito Santo che rende partecipi dell'opera di Cristo, poichè, chi vuol essere salvato, deve passare, insieme con Cristo, dalla morte alla vita, appropriandosi di tal sorta le opere e la giustificazione di Cristo [3] e giungendo alla deificazione [4]. La redenzione è opera del Dio Trino: il Padre ne è la fonte, il Figlio l'autore e lo Spirito Santo il perfezionatore; ma l'ambiente necessario per la salvezza è la Chiesa, la quale è quasi la continuazione dell'incarnazione e una società divino-umana [5].

Movendo da questa sua concezione, Ponomarov espone le teorie soteriologiche dei quattro autori summenzionati.

E dapprima caratterizza brevemente la teoria di Svetlov, come segue: Secondo Svetlov l'idea della soddisfazione è necessaria e fondata nella natura stessa delle cose, poichè giustizia ed amore sono inseparabili. Svetlov prende però soddisfazione non nel senso giuridico, ma nel senso morale, cioè Cristo soddisfece all'amore divino, la soddisfazione si dà per amore e essa procede dall'amore; sacrificio e passione di Cristo sono espressione dell'amore. Ponomarov concede che le idee di Svetlov scendano a fondo nel mistero, ma osserva pure con ragione che i concetti ' soddisfazione all'amore ' siano un po' insociabili e che la teoria di Svetlov rimanga troppo indeterminata nella sua tesi fondamentale [6].

(1) PONOMAROV, Идея спасенія какъ основной принципъ христіанскаго вѣроученія, Православный Собесѣдникъ, 1912, I, p. 3-38.

(2) Ibidem, l. c., p. 22; 37.

(3) Ibidem, p. 25; 37.

(4) Ibidem, p. 35 ss.

(5) Ibidem, p. 31-2: l'idea è tolta dal cardinale Camillo Mazzella.

(6) PONOMAROV, l. c., 1915, III, p. 381.

In secondo luogo Ponomarov analizza più minutamente la teoria di Tarejev ([1]). Sembra strano che nessun altro fra i soteriologi moderni faccia menzione di questo pensatore profondo, secondo il quale Cristo si sarebbe sottoposto alle tentazioni, per restituire all'uomo la dignità di figlio di Dio, perduta da Adamo quando soccombette alla tentazione ' religiosa ', la quale consisterebbe nell'autogiustificazione dell'uomo davanti a Dio, dopo la trasgressione della legge divina. Per comprendere quest'ultimo concetto occorre distinguere secondo Tarejev la tentazione ' morale ' (cioè la forza della triplice concupiscenza) dalla tentazione ' religiosa '; quest'ultima suppone due cose, in primo luogo che l'uomo è immagine e similitudine di Dio, che il suo ideale è la perfezione e felicità assoluta ed incondizionata (perfezione e felicità la quale suppone o similitudine a Dio o una natura divino-umana), in secondo luogo la limitazione dell'esistenza effettiva dell'uomo, sottoposta alle condizioni corporali e spaziali-temporali della vita ([2]). L'effetto della caduta dell'uomo consistette propriamente nell'averlo posto in rapporti falsi e meramente esterni col mondo, Dio e l'umanità ([3]). Cristo dovette quindi riportare la vittoria sulla tentazione, causa di questo disordine, come profeta, gran sacerdote e re, onde ricostituire nella loro retta posizione la triplice relazione sopra menzionata ([4]). Dovendo l'uomo riordinarsi come figlio di Dio, ubbidiente alla volontà divina, e perciò evitare di sottomettersi alla natura, di chiedere a Dio dei miracoli o di cercare il potere sopra gli altri uomini; Cristo come profeta promette, al posto del pane materiale. un cibo per la vita eterna: come sacerdote impianta il segno-miracolo della croce; e come re si aggiudica un potere non esterno sopra gli uomini, ma interno. essendo il suo regno non di questo mondo. Così Tarejev cerca nella vittoria sulle tentazioni il senso di tutta la vita del redentore. Egli vede poi il significato della risurrezione di Cristo in ciò che la risurrezione è la conseguenza della vittoria del redentore sulle tentazioni: tanta probità dimostrata dal divin vincitore

(1) Ibidem, p. 382-88.
(2) Ibidem, p. 382-3.
(3) Ibidem, p. 384.
(4) Ibidem, p. 384-5; Тарејев, Искушенія Богочеловѣка, l. c., p. 234 ss.

si manifestò come condizione della risurrezione del suo corpo dai morti [1].

Ponomarov aggiunge qualche critica, osservando come Tarejev penetri solo una parte del mistero della redenzione, cioè la vittoria sulle tentazioni, e come egli esamini soltanto il lato antropologico del problema, non quello teologico, dubitando inoltre se anche il 'calice' del Getsemani si debba considerare proprio come tentazione [2].

In terzo luogo Ponomarov espone brevemente le idee soteriologiche principali dell'arcivescovo Antonio, già nel 1915 conosciute nelle linee maestre [3]. Antonio stabilisce due principii fondamentali di soteriologia. Il primo è il seguente: Patire è condizione inevitabile della perfezione morale. Questo assioma si appoggia filosoficamente sull'asserzione di Kant, secondo il quale il passaggio dal male al bene non si compie nell'uomo senza dolore; teologicamente la sofferenza è da una parte sequela del peccato, dall'altra mezzo della perfezione morale: la giustizia divina si rivela proprio in ciò che secondo la volontà di Dio il bene si separa dal male per mezzo del patimento [4]. Il secondo principio fondamentale soteriologico di Antonio è che la sofferenza venga resa più facile dalla compassione altrui. Anche questo assioma si dimostra col duplice testimonio della ragione e della Sacra Scrittura. Cristo, superando i nostri peccati col patimento, è il grande compassionevole [5]. La passione di Cristo ha valore redentivo, perchè egli non è soltanto uomo, ma anche Dio. Già nel vecchio Adamo si concentrava tutta l'umanità; similmente si concentrano tutti gli uomini nel Cuore compassionevole ed amante del Redentore. E dalla fonte della divinità onnipotente di Cristo sgorgano forze vive per poter sopportare i patimenti. La passione di Cristo è vittoria sulla pecca-

(1) Tarejev non spiega ciò nel suo libro sulle tentazioni, ma in un articolo dal titolo '*La risurrezione di Cristo e il suo significato morale*', Воскресенie Христово и его нравственное значенie, Богословскiй Вѣстникъ, 1903, maggio-giugno; Ponomarov, l. c., 1915, III, p. 388 nota.

(2) Ponomarov, ibidem, p. 388.

(3) Ibidem, p. 389-92.

(4) Ibidem, p. 389.

(5) Ibidem, p. 390.

bilità; e la partecipazione alla passione di Cristo è via di salvezza. Del resto nella persona del Salvatore l'amore si manifesta insieme colla giustizia, e quest'ultima, perchè secondo la volontà di Dio l'uomo non passa dallo stato di peccatore a quello di santo col solo desiderio momentaneo, ma, come fu detto, col patimento ([1]).

In fine Ponomarov delinea brevemente la dottrina soteriologica di Petrov ([2]). Come Antonio anche Petrov considera le sequele del peccato, cioè i patimenti, come condizioni o mezzi del perfezionamento morale degli uomini. Nella vittoria di Cristo su qualsivoglia tentazione al peccato (secondo Antonio sul vecchio uomo o sulla nostra peccabilità) vede la vittoria sul peccato stesso. E conclude affermando che il sacrificio redentivo di Cristo si estende agli uomini, e che una tale estensione sia condizionata dall'unione di Cristo col genere umano, in seguito al suo amore compassionevole verso di noi e alla sua unione ipostatica coll'umanità ([3]). Osserviamo che la soteriologia di Petrov così come è stata da lui determinata non sembra offrire quasi niente di originale in confronto di quella di Antonio o di Tarejev.

Ponomarov rileva ancora i caratteri propri di questi saggi russi di soteriologia, paragonandoli fra di loro, e tira alcune conclusioni generali dalle sue indagini. Propria a tutti questi tentativi sarebbe l'opposizione alla teoria giuridica di soddisfazione e la tendenza di sostituirla colla teoria morale, considerando la redenzione come servizio morale prestato da Gesù Cristo per mezzo del suo amore e della sua ubbidienza alla volontà divina. Secondo Svetlov tale servizio si manifesterebbe come soddisfazione al Dio di amore, secondo gli altri autori come un tenore di vita umana santa corrispondente alla disposizione o al desiderio della volontà divina. È poi proprio di queste teorie, al dire di Ponomarov, il riferimento della redenzione a tutta la vita di Cristo, non alla morte sola, come farebbe la teoria giuridica; esse considerano la passione di Cristo non come qualche cosa che basti a se stessa, separata dall'amore e dall'ubbidienza, ma come l'espressione

([1]) Ibidem, p. 391.
([2]) Ibidem, p. 392.
([3]) Ibidem, p. 392.

esterna dell'amore di Cristo o come mezzo di lotta colla nostra peccabilità, con tutte le tentazioni possibili, ritrovabili nella vita dell'uomo dalla nascita fin alla morte. Quanto alla terminologia Svetlov non evita l'espressione di 'soddisfazione alla giustizia divina', sebbene la intenda nel senso di soddisfazione a Dio per mezzo dell'amore; Antonio parla pure di soddisfazione alla giustizia divina, non però nel senso di retribuzione, ma come adempimento dell'ordine divino secondo il quale il peccato deve essere vinto col patimento; Tarejev e Petrov invece rigettano il termine di soddisfazione, accontentandosi di chiamare la redenzione adempimento, realizzazione della volontà divina (1).

Notiamo soltanto di passaggio che sarebbe un travisamento della soteriologia cattolica l'affermare che essa separi da una parte la morte di Cristo dalla sua vita, dall'altra la passione di Cristo dal suo amore e dalla sua ubbidienza. Non neghiamo però che forse alcuni rappresentanti della teoria giuridica abbiano qui, per ragioni sistematiche o metodiche, talvolta troppo diviso o sezionato.

8) Meno conosciuto come scrittore soteriologico, ma più come teologo che ha fatto per primo il tentativo di introdurre nella teologia ufficiale il concetto di Chomjakov sulla Chiesa (2) è Eugenio **Akvilonov**, arciprete e professore nell'Accademia Ecclesiastica di Pietroburgo. Nel suo libro dal titolo 'Sul Salvatore e sulla salvezza' (3) egli inculca che la redenzione non consiste soltanto nell'annunzio dell'amore di Dio, ma nell'attuazione di uno stato di giustizia (4). Certo, l'incarnazione è manifestazione dell'amore divino, ma inoltre ci vuole il compimento della riconciliazione degli uomini con Dio (5). Il peccato dovette essere condannato da Dio (6). Le sofferenze di Cristo che manifestano l'amore infinito e compassionevole del crocifisso e per cui egli, in ricambio, non ricevette che ma-

(1) Ibidem, p. 392-3.

(2) Cf. J. Luska, *De argumentis Eugenii Akvilonov contra conceptum ecclesiae prout ea est societas,* Olomucii 1940.

(3) E. Akvilonov, О спаситѣлѣ и о спасеніи, Pietroburgo 1906².

(4) Akvilonov, l. c., p. 86-7.

(5) Ibidem, l. c., p. 89.

(6) Ibidem, p. 90.

lignità [1], erano la rivincita per i peccati di tutto il mondo [2] e la soddisfazione perfetta per la giustizia divina [3] da parte di Cristo innocente [4], Gransacerdote del sacrificio della redenzione [5].

Anche Akvilònov viene vessato dal problema della soddisfazione vicaria [6] e si sente imbarazzato, come scioglierlo, poichè rigettando la teoria di S. Anselmo si ostruisce la via naturale della soluzione. Ma la critica alla quale sottopone la teoria di Anselmo è mitigata dal riconoscimento del suo genio [7]. Il punto di vista dell'arcivescovo di Cantuaria, che gli sembra ammettere nella vita divina una opposizione tra bontà e giustizia, gli pare troppo stretto, il suo concetto di soddisfazione gli ricorda i costumi dei cavalieri del medio evo, nè gli piace di trasferire i concetti di credito e di debito alla vita morale; in somma, egli pensa, visibilmente influenzato da Chomjakov, che il dogma stesso rimanga intatto anche senza i concetti della teoria Anselmiana. Per spiegare positivamente la possibilità di una soddisfazione vicaria Akvilonov si richiama all'unità interna di tutti gli uomini, alla loro responsabilità reciproca morale e storica [8].

Il libro di Akvilonov ha un'indole prevalentemente apologetica. Sarebbe interessante sapere, contro chi in ispecie egli abbia voluto difendere il lato oggettivo della redenzione. Non è impossibile che egli abbia preso di mira le teorie soteriologiche soggettivistiche di Sergio il quale allora, come hanno già osservato Svetlov [9] e Bukowski [10], non ricevette nessuna critica autorevole. Del resto Sergio fu nominato rettore dell'Accademia Ecclesiastica di Pietroburgo nel 1901 [11],

[1] Ibidem, p. 91.
[2] Ibidem, p. 92.
[3] Ibidem, p. 95.
[4] Ibidem, p. 96.
[5] Ibidem, p. 100.
[6] Ibidem, p. 101 ss.
[7] Ibidem, p. 102-3.
[8] Ibidem, p. 105-6.
[9] Svetlov, Кресть Христовъ, l. c., p. 538.
[10] Bukowski, Die Genugtuung, l. c., p. 26.
[11] Составъ Святѣйшаго Правительствующаго Всероссійскаго Сунода и Россійской Церковной Іерархіи на 1917 годъ, p. 37.

dove Akvilonov era docente dall'anno 1890, dal 1900 professore straordinario e poscia ordinario ([1]).

9) Più indipendente fra i soteriologi moderni russi si dimostra l'arciprete professore Sergio **Bulgakov**, decano e capo dell'Istituto Teologico dei russi emigrati a Parigi. Egli svolge le sue idee soteriologiche nel primo volume della sua opera sulla 'divino-umanità' dal titolo 'L'agnello di Dio' ([2]). Nonostante le critiche di Tarasio ([3]) egli parla, a proposito dell'opera di Cristo, del triplice cómpito, cioè quello profetico, sacerdotale e reale ([4]).

Bulgàkov cerca di proporre una soteriologia piena e totale, evitando le unilateralità di molti altri sistemi ([5]). Dapprima egli riconnette la redenzione coi principi fondamentali della cristologia ed afferma che vige un nesso necessario fra la redenzione da una parte e dall'altra la creazione e l'incarnazione ([6]): se Iddio crea, prende su di sè il rischio di un peccato possibile, in altre parole, la creatura è essenzialmente peccabile ([7]), e dove c'è peccato dev'essere anche redenzione dal peccato ovvero liberazione dal fondamento del peccato, cioè dall'instabilità e dall'imperfezione di ogni creatura, là dev'essere anche deificazione ([8]). È caratteristico per Bulgakov di vedere già nella creazione e nell'incarnazione un atto di amore sacrificatore divino ([9]): anzi, il Verbo è l'Agnello di Dio, 'il quale fu ucciso dal cominciamento del mondo' (Apoc. 13, 8). E questa uccisione eterna è, per lui, il fondamento del sacrifizio della croce, compiutosi sul Golgota ([10]); il sacrificio della croce è radicato nelle profondità della Santissima Trinità: il dogma della redenzione si deve capire trinitaria-

(1) Luska, l. c., p. 27 nota 3.

(2) Агнецъ Вожій, О Богочеловѣчествѣ, Parte I, Parigi 1933.

(3) Ieromonaco Tarasio, Переломъ въ древнерусскомъ богословіи, Varsavia 1928, p. 110 ss.

(4) Bulgakov, l. c., p. 351 ss.

(5) Ibidem, p. 373.

(6) Ibidem, p. 191 ss.

(7) Ibidem, p. 194; 375.

(8) Ibidem, p. 373-5.

(9) Ibidem, p. 374.

(10) Ibidem, p. 368; 374.

mente [1]. Anche il Padre che è incapace di soffrire partecipa alle sofferenze del Figlio; lo stesso vale dello Spirito Santo, amore ipostatico del Padre e Figliuolo. Anzi, si deve parlare di una compassione spirituale, di un 'essere crocifisso' per amore, di un amore consacrificatore di tutta la Santissima Trinità [2]. Nelle parole classiche di Filareto Bulgakov vede contenuta una tale dottrina « Il Padre genera, e il Figlio viene generato. Ma nella sua esinanizione il Figlio già non vive nell'unione col Padre, come ne anche il Padre col Figlio, poichè il Padre mandò il Figlio sulla terra, e il Figlio fu mandato dal Padre alla croce, — 'amore del Padre crocifiggente e amore del Figlio crocifisso' (secondo la parola ardita del metropolita Filareto) — e in questo senso esiste la loro comune con-crocifissione. Ma nella crocifissione umana del Figlio e nella divina con-crocifissione del Padre si con-crocifigge anche l'amore stesso, l'amore ipostatico del Padre e del Figliuolo, lo Spirito Santo, gioia dell'amore... » [3].

Bulgakov fa risaltare specialmente due idee: Cristo offrì il sacrificio redentore e prese su di sè i peccati del mondo [4]. La certezza di ciò si avrebbe dal testimonio sia della parola di Dio sia dell'immediata coscienza religiosa [5]. Cristo è veramente Gransacerdote, sacrificatore ed insieme offerta [6]; egli fu ubbidiente, umiliandosi fin alla croce [7]; la sua ubbidienza è insieme passiva, come fatto, ed attiva, come atto [8]; il risultato della offerta di sè, della sua vita, del suo corpo e sangue [9] è la redenzione, la riconciliazione e la giustificazione [10]; colla soddisfazione offerta alla giustizia divina l'ira di Dio si placò, il riscatto si attuò [11] ed il peccato si cancellò

(1) Ibidem, p. 401.
(2) Ibidem, p. 383; 393; 399-401.
(3) Ibidem, p. 383.
(4) Ibidem, p. 364 ss.; 373.
(5) Ibidem, p. 373.
(6) Ibidem, p. 364 ss.
(7) Ibidem, p. 376; 382.
(8) Ibidem, p. 383.
(9) Ibidem, p. 364.
(10) Ibidem, p. 372.
(11) Ibidem, p. 387.

veramente (1), dopo che fu pagato il prezzo per il riscatto (2). Però il còmpito sacerdotale di Cristo non si limita alla redenzione, ma si estende anche alla deificazione (3). La redenzione oggettiva deve poi essere liberamente accettata dai singoli uomini colla fede, senza che la non-accettazione soggettiva possa invalidare la redenzione oggettiva (4).

L'altro problema soteriologico del quale Bulgakov si occupa con più zelo è il fatto che Cristo prese su di sè tutti i peccati dell'umanità. Quale sarebbe il fondamento di questo fatto, perchè Cristo poteva portare i peccati altrui? Egli risponde che ciò fu possibile perchè Cristo assunse úna natura umana non solo individuale, ma anche generica, e che di tal sorta si identificò con tutto il genere umano (5); si spiegherebbe così che tutti siano colpevoli non soltanto per sè, ma per tutti gli altri, in tutto e con tutti. Cristo sarebbe quindi congiunto con tutti gli uomini in maniera interna, metaempirica. Ma questa autoidentificazione di Cristo con tutta l'umanità nella sua natura umana non vuol dire, secondo Bulgakov, che egli sostituisca colla sua natura la nostra natura individuale, la nostra umanità naturale. Si tratta piuttosto di una con-vivenza, di una com-passione, com-presenza la quale suppone l'esistenza di due principi, centri o poli: uno, l'uomo vecchio, indipendente, libero, creato, cioè Adamo; l'altro, l'uomo nuovo, divino, cioè Cristo, il nuovo Adamo. Tale identificazione non è statica, ma dinamica (6). Alla domanda, come una espiazione vicaria sia possibile e non contraria alla giustizia divina, Bulgakov risponde che l'impostazione stessa del problema, siccome individualistica e giuridica, è errata, poichè Cristo, uomo universale, si è appropriato i peccati dell'umanità non in maniera giuridica, ma ontologica, e che l'amore vince la distinzione (7).

Ma come, più concretamente, Cristo assunse i peccati di tutto il mondo, e come ciò fu possibile? Cristo, secondo questo

(1) Ibidem, p. 381; 391.
(2) Cf. ibidem, p. 398.
(3) Ibidem, p. 364.
(4) Ibidem, p. 392.
(5) Ibidem, p. 377.
(6) Ibidem, p. 378.
(7) Ibidem, p. 391-2.

autore, prese su di sè i peccati per mezzo della sua passione e morte, per mezzo delle pene sofferte nel corpo e nell'anima. La notte del Getsemani, nella quale Gesù accettò liberamente gli strazi della morte sulla croce, e il giorno del Golgota formano un tutto inseparabile, come giustamente faceva rilevare il metropolita Antonio, sebbene questi abbia troppo diminuito l'importanza redentiva della morte corporale del Signore. È però vero che la cosa principale sono le pene sofferte dal Redentore nell'anima: « la morte spirituale », l'amore compassionevole (1).

La pena dell'anima di Cristo consiste in ciò che egli, immacolato e senza alcun peccato, soffre, vive ed esperimenta i peccati dell'umanità (2); egli assume i peccati non soltanto idealmente, ma realmente (3) ed identifica liberamente la sua natura priva di peccati colla natura peccaminosa di Adamo (4). Quindi Cristo, da una parte, viveva i peccati come cosa esterna a sè (5) e soffriva dalla inimicizia esterna dei peccatori contro di lui (6), e, sebbene abbia gustato le pene dell'inferno, ciò avvenne soltanto equivalentemente, perchè egli non poteva soffrire come un peccatore (7); ma, dall'altra parte, lo stesso Cristo sentiva pesare sopra di sè l'ira divina a causa dei peccati degli uomini, egli sentiva sopra di sè minacciare quasi la pena di morte pei peccati del mondo, il peccato del mondo lo allontanava e scacciava via dal Padre: « Egli si allontanava dalla santità al peccato » (8). « L'unigenito Figlio diletto, assumendo su di sè il peccato, con esso e in esso assunse su di sè l'ira divina contro il peccato, l'inimicizia divina, ed in essa quasi si separò dal Padre. E la pena dell'unico, che è senza peccato, provviene dal peccato che si fece quasi il suo proprio, contagiando il creatore stesso per mezzo della sua creatura. Ed il suo peso era tanto grande che sotto di lui la sua na-

(1) Ibidem, p. 386.
(2) Ibidem, p. 376; 377; 380; 385.
(3) Ibidem, p. 380.
(4) Ibidem, p. 380; 384.
(5) Ibidem, p. 389.
(6) Ibidem, p. 384.
(7) Ibidem, p. 390.
(8) Ibidem, p. 381; 384; 390.

tura umana, abbandonata da Dio, si estenuò. Ma soltanto mediante una tale estenuazione potè essere superata la sua forza, mediante un tale prezzo fu adesso redenta dal Nuovo Adamo la disubbidienza dell'Adamo Vecchio » (1).

Concedendo pure che si tratti qui di un mistero profondo (2), Bulgakov cerca però di spiegare la possibilità di queste sofferenze dell'anima del Salvatore. Così egli pensa che Cristo si appropriò internamente i peccati degli uomini mediante l'amore di compassione, e che l'intuizione del metropolita Antonio (che segue in ciò l'opinione del metropolita Filareto) sia giusta, cioè che il calice ed il 'battesimo' fu accettato da Cristo con amore compassionevole (3). Bulgakov afferma inoltre che l'accettazione dei peccati dell'umanità da parte di Cristo non si potrebbe spiegare che colla 'kenosi', coll'umiliazione ed esinanizione (4): « La divinità è incompatibile col peccato, essa lo brucia col suo fuoco, e l'accettazione del peccato del mondo da parte del Dio-uomo diventa possibile in virtù di ciò che la divinità in Lui si umilia, estenuandosi (' fatto ubbidiente sino alla morte '), e quasi si nasconde. Conservando tutta la forza dell'essere naturale che non può venire nè distrutta nè diminuita, la divinità ciò nondimeno si depotenzia, diventa quasi inefficace nel Dio-uomo, di tal sorta che ammette l'avvicinamento del peccato, quasi consente alla sua appropriazione da parte del Dio-uomo... L'ipostasi divina nel Dio-uomo, ipostatizzando con sè ambe le sue nature, attua in sè durante la redenzione quasi soltanto l'ipostasi umana che diventa soggetto del peccato, accettato da tutta la natura umana, e viene oppressa da lui » (5).

Come dunque fu possibile che il Redentore gustasse coscientemente, in un momento o in breve tempo, il dolore su tutti i peccati di tutti gli uomini? Bulgakov è d'avviso (contrariamente ad Antonio che perciò conclude che il salvatore dev'essere anche Dio), che per spiegare ciò non basta riferirsi

(1) Ibidem, p. 386.

(2) Ibidem, p. 384.

(3) Ibidem, p. 384; 386.

(4) Ibidem, p. 381; cf. *Problemi di teologia presso gli ortodossi, Orientalia Christiana Periodica,* Vol. IX, 1943, p. 149 ss.; 144 ss.

(5) BULGAKOV, l. c., p. 381-2.

al fatto che il redentore non è soltanto uomo, ma anche Dio; ma bisognerebbe piuttosto seguire il processo inverso: la divinità dovrebbe essere talmente diminuita da permettere all'umanità di esperimentare, di vivere in istato di abbandono da Dio le pene causate dal peccato. Del resto non si tratterebbe di un'esperienza estensiva di tutti i peccati, ma intensiva ed equivalente (1), non empirica, ma metaempirica, metafisica (2). E Cristo sarebbe stato in grado di soffrire coscientemente tutto ciò, poichè le forze della sua umanità erano rialzate, deificate, in somma, poichè egli era Dio-uomo (3).

È molto interessante mettere in rilievo quali influssi abbia risentito Bulgakov nella formulazione della sua soteriologia. L'idea che Iddio creatore prende su di sè il rischio del peccato della creatura ricorda quella di Nesmelov, che cioè Cristo, come autore del mondo, avrebbe potuto portare i peccati degli uomini. L'idea che gli uomini non siano soltanto colpevoli per sè, ma anche per tutti gli altri, ricorda il pensiero di Dostojevskij sulla mutua responsabilità universale. L'idea dell'identificazione di Cristo Agnello di Dio coi peccatori e i peccati ricorda le idee simili di Chomjakov. Se Bulgakov ammette nell'uomo due centri o poli, l'uomo vecchio e nuovo, presso Antonio corrisponde a tale idea l'opposizione dell''io' egoistico al 'noi' collettivo. L'idea dell'esinanizione sembra influenzata da Bucharev, che colla sua vita cercò di imitare l'Agnello divino umiliato (4). Oltre a ciò molto forte è stata l'influenza protestante kenotica (in combinazione colla sofiologia). Notevole è anche la dipendenza da Filareto le cui idee cerca di completare e di sviluppare. Pienamente Bulgakov accetta un'altra idea del metropolita Antonio, quella sul va-

(1) Ibidem, p. 387.

(2) Ibidem, p. 377.

(3) Ibidem, p. 387-8.

(4) Di A. M. Bucharev (detto L'archimandrita Teodoro), 1822-71, scrive il prof. P. Znamenskij: « Nel campo della teologia dogmatica e morale significato altrettanto importante — quanto cioè quello della Sacra Scrittura — ha la sua soteriologia, sezione centrale di tutto il suo pensiero teologico, tutta fondata sull'idea dell'amore infinito divino che riposa con tutta la pienezza sul Figlio Unigenito e, mediante Lui, già si effonde sopra il mondo nella forza e nei doni dello Spirito Santo ». Архимандритъ Феодоръ (А. М. Бухаревъ), О Православіи въ отношеніи къ современности, Pietroburgo 1906, p. XXVII

lore redentivo dell'amore di compassione, correggendo però essenzialmente le sue unilateralità ed errori, senza fare in ciò delle polemiche inutili od aspre. Anche sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo Bulgakov riferisce con calma, riducendola al pensiero 'severo, ascetico e giuridico' dell'occidente (1), anzi, accettando il pensiero che il peccato sia infinito (2), onde anche la pena del salvatore dovrebbe essere insieme finita ed infinita, come anche concede che amore e giustizia di Dio siano parimente incondizionati ed assoluti (3). D'altra parte però neppure Bulgakov vuol ammettere nell'opera della redenzione delle relazioni giuridiche (4), ma soltanto ontologiche.

10) In ultimo luogo facciamo brevemente menzione di Nicola **Arsèniev,** professore di letteratura russa nell'Università di Königsberg. Egli, conosciutissimo come scrittore patristico russo, scegliendo a preferenza i temi ascetici e mistici, ha pure pubblicato un piccolo scritto 'Sulla nostra redenzione', prima nell'anno 1928 e poi di nuovo nel 1935 (5). L'autore cita, come in molte sue pubblicazioni, una serie di testi biblici, patristici e liturgici per appoggiare il suo punto di vista soteriologico, e mette in rilievo il momento redentivo dell'incarnazione e della risurrezione di Cristo come pure della sua passione e morte. Non ci fa meraviglia che un autore come Arsènjev rigetti la teoria della soddisfazione di Cristo, proposta da S. Anselmo, corretta da S. Tommaso e poscia sancita dal Concilio di Trento, trovandola in contradizione col concetto genuino di Dio e col concetto genuino dei rapporti che vigono fra Dio e le creature. Forse proprio Arsenjev va più oltre di tutti gli altri soteriologi russi, non solamente rigettando l'idea della soddisfazione ed il giuridismo nell'insegnamento sulla redenzione, ma ogni idea di giustizia (6).

(1) Ibidem, p. 373.

(2) Ibidem, p. 394.

(3) Ibidem, p. 391.

(4) Ibidem. p. 392.

(5) Объ искупленіи нашемъ, Elpis IV, Varsavia 1928; in collectaneis Изъ жизни духа, Varsavia 1935; cf. Bukowski, *Collectanea Theologica,* XVIII, 1937, p. 109-113. Purtroppo lo scritto di Arsenjev stesso non mi è stato accessibile.

(6) Bukowski, l. c., p. 112-3.

Nella redenzione Arsenjev sottolinea specialmente l'amore di Dio, l'ubbidienza e l'esempio del salvatore crocifisso: l'uomo, corrotto dal peccato, deve portare la sua croce che è per lui la medicina necessaria; lo sguardo su Gesù crocifisso è per lui conforto (1).

Arsenjev dipende da Tarasio ed Antonio, e afferma, come quest'ultimo, che la redenzione non sia affatto una cosa meramente soggettiva, ma profondamente oggettiva (2). In fondo neppure Arsenjev si distacca dalle idee degli altri soteriologi russi moderni.

***

Osserviamo ancora che la nostra enumerazione degli autori soteriologi non è del tutto completa. Ci sono ancora altri, specie tra i teologi laici o filosofi, che hanno talvolta espresso pensieri molto profondi sul mistero della redenzione.

Basti menzionare il principe Eugenio Trubezkoj che nel suo libro « Il senso della vita » (3) ha svolto profondissime idee sul non-senso del peccato, della sofferenza e morte, e, d'altra parte, sul senso universale della morte e risurrezione del Redentore.

B. Schultze S. I.

(1) Ibidem, p. 111.
(2) Ibidem, p. 111-2.
(3) E. N. Trubezkoj, Смыслъ жизни, prima edizione, Mosca 1918; seconda edizione postuma, Berlino 1922.

COMMENTARII BREVIORES

Qui est Saint Alexis?

Saint Alexis est l'un de ces Saints comme Saint Georges chers à la piété antique et qui semblent poser d'insolubles doutes à l'érudition moderne, bien que sa « Vie », la jolie légende de Saint Alexis, semble autrement précise et humaine que celle du Tueur de Dragons. L'Eglise va même, en la fête du 17 juillet, — « *Deus qui nos beati Alexii, confessoris tui annua solemnitate laetificas* » — jusqu'à faire cette demande, tout de même un peu curieuse: « *ut cuius natalicia colimus, etiam actiones imitemur* ». Evidemment, c'est un exemple *général* de détachement qu'Elle voit dans ce jeune Saint abandonnant sa jeune femme au soir même des noces.

Mais les Bollandistes sont moins traitables. A cette même date du 17 juillet, dans leur tout récent *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae, scholiis historicis instructum,* publié sous le titre général de *Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris,* Bruxelles, 1940, ils commencent par résumer le groupe de légendes anciennes dont semblent dépendre les textes latins plus tardifs de la « Vie » de Saint Alexis: la *Légende Syriaque de Mar Riscia* et la *Vie byzantine de S. Jean le Calybite.* Puis ils prononcent leur verdict, sévère et bref: « *In istis omnibus, haec orientalia sola rerum gestarum umbram referre videntur, nec alias probabis reapse exstitisse Alexium, nisi eundem dixeris eum cum illo Homine Dei de quo ceterum nil novimus* ».

C'est donc avec un certain plaisir que nous voyons nous arriver, de Bruxelles encore, une réponse, une tentative de réponse à cette question « *Qui est S. Alexis?* », sous la forme d'un bref article de M. Léon Herrmann dans le 2e fascicule de 1942 (t. XI, p. 235-241) de *L'Antiquité Classique.*

La thèse, intéressante et rapide, pose que le pélerin solitaire de la *Légende Syriaque de Mar Riscia* — dont la Vie byzantine du Calybite ne sera qu'un doublet — est bien un solitaire romain, et qu'il a dû exister une vieille Légende romaine, puisque la Légende

Syriaque reproche aux Romains de ne pas faire venir son héros à Edesse. Et M. Herrmann croit pouvoir identifier la personne et le nom de ce héros: il s'agit de Commodien, l'auteur de deux étonnants ouvrages en vers: *Instructiones* et *Carmen Apologeticum*, dont la prosodie, caricature de la métrique classique, fait le désespoir des philologues, tandis que le texte, de vrai latin populaire, malheureusement transmis dans des conditions déplorables, est une mine pour le linguiste.

La pièce finale du Second Livre des *Instructiones* de Commodien porte le titre énigmatique de *Nomen Gasei*, et lorsqu'on lit de bas en haut les initiales de chaque vers, on y trouve l'acrostiche suivant: *Commodianus mendicus Christi*. M. Herrmann arrive à son identification d'abord en reliant ce titre ambigu de *Nomen Gasei* avec le nom du Calybite: *Gaseus* voudra dire l'Homme à la Cabane (*casa* = *Calybè*), et ensuite en identifiant cette épithète de *Mendicus Christi* avec le surnom même du Calybite : « Pauvre par (ou: pour) le Christ ». Et enfin — car il s'agit précisément de savoir qui est Commodien lui-même, comme homme sinon comme auteur — il essaie de trouver sur notre poète latin vulgaire des détails biographiques qui l'apparenteraient en effet au Calybite, en identifiant Commodien avec le solitaire anonyme dont nous parle en 417 Rutilius Namatianus dans son fameux poème *De Reditu suo*, I, 515-524 et 449-452: le solitaire de l'île de Gorgon, sur la côte de Toscane.

Ici, la chronologie serait consentante, car la notice de Gennadius sur Commodien semble bien le placer implicitement aux environs de 410, et de Brewer a établi que les vers 805-822 du *Carmen Apologeticum* doivent contenir une allusion à la prise de Rome par Alaric en 410. M. Herrmann ajoute que le poème de Rutilius, païen fidèle à Rome éternelle, contient une protestation contre le millénarisme et l'eschatologie de Commodien, par exemple précisement dans cette finale du *Nomen Gasei*.

La thèse, position, est séduisante. Mais l'exposition, la proposition, a deux défauts, l'un d'être trop rapide; l'autre de vouloir trop prouver. Trop rapide, en ce sens que l'on ne voit pas toujours quand l'auteur se contente de faire allusion à des résultats déjà établis par les discussions et recherches antérieures, et quand il pose lui-même, avec une discrétion un peu brève, les postulats de sa thèse personnelle. Cela déroute d'autant plus que certains points qui ne sont ni discutables ni en discussion (le sens de *casa*; l'étymon de *Calybitès*) sont pourvus de références précises, d'ailleurs intéressantes.

On nous dit par exemple au début que *Mar Riscia* (= Saint-Alexis!) se prononce: *Liscia*; et à la fin on écrit en toutes lettres *Mar Liscia*. Mais, est-ce là une « assomption », ou bien un point acquis? On aimerait aussi que l'auteur précisât comment il conçoit que se serait opérée cette traduction-calque de *Commodi(an)us* en *Alexios*, ce qui suppose au moins un intermédiaire grec entre le latin et la légende syriaque.

Mais le plus gros défaut est moins cette exposition elliptique qu'une argumentation excessive par laquelle on cherche dans le texte de *Rutilius* des détails et des preuves qu'il faut y mettre pour les y trouver. Et en particulier on traite ces quelques vers — nous les mettons sous les yeux du lecteur un peu plus bas — avec un arbitraire qui étonne chez un philologue. Leur présentation nous est d'ailleurs obscurcie par des italiques qui enchevêtrent leur double valeur de souligner les passages qui vont *ad thesim*, et d'accuser les corrections qu'on inflige au texte. Trois corrections — c'est beaucoup — ont donc pour but ou d'éclairer le sens du texte, ou de le faire déposer en faveur de la thèse. Or, elles sont toutes les trois arbitraires ou inacceptables.

Commençons par la dernière. Le vers I, 521 de Namatianus: *Impulsus Furiis, homines terrasque reliquit*, se comprend très bien d'un solitaire « isolé » dans une île — *terrasque!* On ne voit guère l'intérêt de la correction « *homines divosque reliquit* » — on entend sans doute par là l'abandon du paganisme — basée sur des allusions littéraires dont on ne nous donne guère que les références.

Plus grave est la seconde correction par laquelle on veut introduire le présent *errat* dans le texte à l'imparfait: *civis erat* (I, 515). J'avoue que pour moi, dans cette thèse même, ce ne serait qu'un détail secondaire, d'ailleurs erroné. Mais, précisément, l'auteur y tient fort: « Il faut insister sur la conjecture *errat* au lieu de *erat*..., car elle est d'importance capitale ». Ce n'est jamais bon pour une thèse que son point capital soit une conjecture. L'auteur pourtant croit l'établir, la prouver: « L'existence de présents de l'indicatif tels que *agit, putat, premit,* l'impose ». — Peut-être. Mais d'abord qu'y a-t-il de si essentiel à lire *errat* chez Rutilius (ce jeune homme qui *erre* dans son île)? C'est que cela nous permettra de poser une autre hypothèse, à savoir qu'il y a là, chez Rutilius, une allusion à un texte de Commodien, au vers 4 de la Préface des *Instructiones* où le poète vulgaire fait une brève confession: *erravi*, de sa jeunesse païenne: *Ego similiter erravi tempore multo*. Commodien

avouait donc: « J'ai été victime moi aussi de la folie païenne ». M. Herrmann veut que Rutilius reprenne le même terme pour lui faire dire en réplique: « Eh bien, oui! Il est fou d'avoir abandonné Rome, et sa famille, et sa femme ». — C'est aussi fragile que subtil.

Mais ce qu'il y a de proprement étonnant ici — est-ce présentation elliptique? — c'est l'éclipse complète de la question prosodie dans une argumentation sur un texte en vers, donc déterminé, « emmorphos », jusqu'à la dernière syllabe. Dans le pentamètre « *Perditus hic vivo funere civis erat* », la chose à laquelle surtout il ne faut pas toucher, c'est la quantité brève de *erat*. Et même, si le manuscrit, qui donne *erat*, donnait *errat*, vous seriez non pas autorisé, mais obligé à rétablir *erat*. Ou alors que l'on explique ce que l'on veut dire! Rutilius n'a pourtant pas la prosodie exceptionnelle de Commodien; et d'ailleurs en cette place prosodique, même chez Commodien, on ne trouverait pas une erreur rythmique de ce genre. Je crois que l'intérêt de la thèse de M. Herrmann n'est pas lié à une hypothèse irrecevable comme celle-ci.

Troisième correction de moindre portée. Au vers 516, Rutilius nous donne la position géographique de l'île: *Inter Pisanum Cyrnaicumque latus*, entre Toscane et Corse. La même raison qu'au vers 518 nous interdit d'accepter la correction *litus*: excellente pour le sens, mais elle est impossible. Ce n'est pourtant pas par hasard que, à chaque fois, la tradition manuscrite est défendue par la prosodie. Et sans doute, en écrivant *latus*, l'auteur a voulu suggérer *litus*: mais c'est précisément là un procédé de poète.

La seule chose importante dans ces corrections était l'argumentation excessive qui pensait trouver dans Rutilius une ou deux allusions à la vie et l'autobiographie, si l'on peut dire, de Commodien.

La seconde argumentation excessive est maintenant une interprétation par laquelle on veut voir décrite explicitement la cabane, la *calybé* du solitaire dans le vers 522 de Rutilius: « *Et turpem latebram credulus exul agit* ». On traduit ainsi: « Il construit un hideux repaire », en accord toujours avec la thèse sur les verbes présents (*agit*); et, soulignant les adverbes *recenter, nuper,* on conclut que notre ermite est encore en train de s'installer, ce qui est bien un peu curieux! Mais cela encore est plus que fragile. *Agit* n'est pas *facit* — et encore moins *fabricat* ou *aedificat!* Dire en vers: *Exul credulus agit latebram turpem*, cela signifie en prose *agit exilium latens turpe*, ou: *turpiter*. C'est à dire que ce malheureux patricien tombé dans la superstition mène là un exil caché absolument indigne.

Il faut donc se contenter du texte de Rutilius tel qu'il est: sans doute serait-il bon aussi de le traduire, ce qui est toujours le meilleur service à rendre à un texte. Voici les vv. I, 515 à 522:

Adsurgit Ponti medio circonflua Gorgon
inter Pisanum Cyrnaicumque latus, // cj *litus!*
adversus scopulos (,) damni monumenta recentis : // ego: (,).
perditus hic vivo funere civis erat. // cj *errat!*
Noster enim nuper iuvenis maioribus amplis
nec sensu inferior coniugioque minor
Impulsus Furiis homines terrasque reliquit // cj *divosque*
et turpem latebram credulus exul agit.

Au premier abord, le sens peut sembler plus difficile avec *erat.* Mais ce passé duratif doit signifier tout simplement qu'au moment où Rutilius passait en vue — à côté — de cette côte (*latus : litus*), un de ses compatriotes (*civis*) se *trouvait* là, enseveli vivant et volontaire dans cette île Gorgon, monument, c'est à dire tombeau, d'un malheur récent: la folie de ce jeune homme.

A cette critique négative — s'il est négatif de défendre un texte et de l'expliquer, c'est à dire de le justifier et Péguy dirait de le sauver: de sauver son message — nous voudrions pourtant ajouter une contribution positive, une pierre constructive à la thèse même en soi intéressante de M. Herrmann. Par un sentiment de piété et de dévotion envers cette si belle histoire du Pauvre sous l'escalier qui — la « Comédie » de Ghéon et la Cantilène du vieux trouvère — a fait les délices de notre enfance philologique.

Je crois qu'on peut présenter trois remarques en faveur de la thèse de M. Herrmann, ou de certaines positions délicates de cette thèse.

La cabane, d'abord, dont nous avons vu qu'il n'y a aucune trace dans le texte de Rutilius. Or, dans le texte de Commodien également, il faut une certaine bonne volonté pour l'y voir. On aura remarqué que cela suppose une double hypothèse: que *Gaseus* équivale à un *caseus* avec un *C* majuscule; et que ce « caseus » accepte de vouloir dire: (*l'homme*) *de la cabane.*

La première hypothèse souffre surtout de n'être qu'une hypothèse, la seule satisfaisante peut-être par ailleurs: mais la forme aberrante « *gaseus* », déroutante pour le philologue, ne surprendrait pas outre mesure le linguiste: ce serait un phénomène gréco-latin absolument classique en latin vulgaire — celui de la *crypte* grecque qui devient la *grotte* romane.

Beaucoup plus scabreuse, au contraire, semble au premier abord cette interprétation, cette valeur d'« homme de la cabane » donnée à un mot — *caseus* — qui semblait bien n'en avoir jamais connu d'autre que celle de *fromage !*

Or, ce qui va donner à la première hypothèse, celle *Gaseus* = *caseus,* plus qu'une vraisemblance, une réelle probabilité positive, c'est que la seconde hypothèse, celle de *caseus* = *homo casae*, semble bien nous apporter la véritable explication linguistique et le sens premier du mot *caseus*, antérieurement au sens de « fromage ». Il y a là un rapprochement que les linguistes, je crois, n'ont pas encore fait entre *caseus* et **formaticum,* forme latine théorique de notre mot fromage. Ce sera là un nouvel exemple du prix du témoignage linguistique de Commodien. Dans son *Manual de Gramática Histórica Española* 6° ed., Madrid, 1941, pp. 7 et 16, M. Menéndez-Pidal relève que Pline avait déjà remarqué un mot propre au latin d'Espagne: *formaceus*, pour désigner les murs ou les cloisons en terre sèche (ou caillée !). Le mot vit toujours en espagnol sous la forme *hormazo* et même, le Basque a conservé, sous la forme *orma*, le terme simple de *forma*, au même sens de mur ou cloison.

Il est donc plus que vraisemblable qu'on a *casa* dans *caseus*, au sens de moule, au moins comme étymologie populaire, comme on a encore *forma* en italien, à côté de *formaggio*, pour dire « *un* fromage », dans: *una forma di cacio !*

La seconde remarque, moins bizarre mais aussi curieuse, est de présenter une suggestion — ou deux — qui nous a été suggérée à nous, même par l'attention que prête M. Herrmann à trois vers — v. 4-6 — de la Préface de Commodien au début des *Instructiones*.

Le plus clair est encore de commencer par le premier vers, le premier vers des *Instructiones*, avec le titre : PRAEFATIO, qui amorce l'acrostiche.

Praefatio nostra viam erranti demonstrat
Respectumque bonum, cum venerit saeculi meta,
Aeternum fieri, quod discredunt inscia corda.
Ego similiter erravi tempore multo
Fana prosequendo parentibus insciis ipsis ;
Abstuli me tandem inde legendo de lege.

Ce qu'il y a d'intéressant à voir dans cet *erravi* autobiographique, ce n'est pas l'objet d'une improbable allusion. Cet « erravi tempore multo » qui a le sens moral, évidemment, comme le remar-

que M. Herrmann, n'a-t-il pas pu être pris et compris au sens physique, et ainsi, dans la légende romaine « disparue » mais qu'on nous dit supposée par la Légende Syriaque, devenir l'amorce de tout ce thème des pérégrinations de Saint Alexis?

Prenez ces deux vers autobiographiques (4-5), et, ainsi détachés de leur contexte, transportez-les dans un récit hagiographique: vous avez immédiatement les pélérinages de sanctuaires en sanctuaires, « *erravi tempore multo, fana prosequendo* »; et, avec cette curieuse notation de « *parentibus insciis ipsis* » qui est déjà étonnante dans son contexte authentique, vous avez toute une histoire de longue méconnaissance, ce qui suppose une présence non reconnue, et donc un retour. Vous avez là toute la longue, toute l'émouvante histoire, toute la chère légende de Saint Alexis...

Enfin c'est peut-être tout simplement la mention, dans une « Vie » primitive, d'un morceau de texte autobiographique de Commodien qui serait à l'origine d'un des traits précis de la Légende d'Alexis: cet écrit de sa vie qu'on a retrouvé après sa mort entre les mains du Pauvre sous l'Escalier...

Je ne sais ce qu'on pensera de cette double suggestion. Mais en lui demandant s'il ne pourrait pas reprendre toute cette question, il faut être reconnaissant à Monsieur Herrmann de cette jolie intuition par laquelle, reliant Rutilius Namatianus cher aux philologues et Commodien cher aux linguistes, il relie en même temps le dernier Poète — païen — de Rome classique et le premier Poète — chrétien — du Roman vulgaire, avec le premier poème de notre littérature moderne d'Occident, au moins pour la matière et le thème, qui sont le thème hagiographique le plus communément cher à toutes nos communes Eglises d'Occident et d'Orient.

Frédéric Tailliez S. I.

Les anciennes Églises de Rome vues par M. Émile Mâle

Le dernier livre de M. Mâle (1) est d'un érudit et d'un poète. Qu'on n'y cherche pas une description des anciennes églises de Rome. Ce n'est point un guide à qui le touriste peut demander une réponse immédiate à toutes ses curiosités. Mais le lecteur attentif y recueillera le meilleur de ce qu'un homme de grande culture a rapporté de quatorze ans de séjour et d'étude en cette ville qui est une des capitales, — la première, peut-être, — de la pensée, du sentiment et de l'action. Il a choisi de siècle en siècle, jusqu'au XIIIe, quelques antiques sanctuaires qui l'ont séduit par leur beauté, ou par leurs souvenirs, ou « par des fresques ou des mosaïques liées à l'histoire et ouvrant de vastes perspectives à l'imagination ». Il s'est appliqué à résoudre les problèmes que certains posaient. Bref, pour employer une expression qui nous tient à cœur, il a fait parler les monuments.

Rien de plus suggestif que cette promenade à travers les siècles en même temps qu'à travers les monuments, depuis le cimetière de Domitille et l'âge des persécutions jusqu'à la Minerve et au gothique italien. Il vous conduira même jusqu'aux approches de la Renaissance, et, si vous n'avez que peu d'heures à passer dans la ville éternelle, il vous enseignera l'itinéraire, qui, en vous montrant ce qu'il y a de plus beau à Rome, vous fera sentir que « la Renaissance c'est l'antiquité agrandie par le christianisme ».

Un tel livre ne s'analyse pas. Il faut le lire à petites doses, comme on savoure une liqueur exquise, se pénétrer de son charme, qui n'est autre que celui des monuments. Comme l'auteur les a compris ! Comme il a su capter leurs subtils aromes, sans chercher d'ailleurs à établir entre eux d'illusoires classements par ordre d'excellence : vains jeux d'esprits enclins à tout traduire en chiffres !

Écoutez plutôt : « La séduction des basiliques est irrésistible. La beauté des colonnes, le calme des lignes, la perfection des rapports,

(1) Émile Mâle, de l'Académie Française et de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, directeur honoraire de l'École française de Rome, *Rome et ses vieilles églises*, Paris, Flammarion, (1942), in-8°, 257 p., 8 pl.

cette largeur de la nef presque égale à sa hauteur, cette pure lumière tombant des fenêtres hautes, tout concourt à mettre l'âme dans un état harmonieux. Nos cathédrales gothiques ne sont qu'élan et prière, elles emportent les cœurs plus haut que les voûtes; les basiliques de Rome expriment le repos dans la foi. Dans ces édifices conçus par le génie mesuré de la Grèce, le christianisme apparaît comme la suprême sagesse. A cette sérénité, les mosaïques ajoutent la magnificence. C'est ici la part de l'Orient enrichissant la pureté hellénique de ses coulenrs éclatantes. L'Ancien et le Nouveau Testament brillent sur les murs d'une lumière surnaturelle ».

Cette attention à marquer les influences orientales dans l'art chrétien de Rome, — indice de la grande place que tient l'Orient dans l'histoire même de la pensée chrétienne, — répond à l'un des premiers soucis de l'auteur. Qu'il s'agisse de la forme des basiliques, de leur disposition intérieure, de leur décoration surtout, presque toujours liée à quelque grand événement historique, on est constamment ramené à l'Orient. Peut-être sera-t-on parfois tenté de juger qu'on l'est un peu plus que de raison. Ainsi pensons-nous que l'orientation donnée à la deuxième basilique de Saint-Paul est moins imputable à l'exemple de l'Orient qu'à la nécessité. Il fallait agrandir la basilique constantinienne devenue trop petite. D'autre part, on devait maintenir l'autel sur le tombeau de l'apôtre et respecter le tracé de la *Via Ostiensis*. Pas d'autre moyen que de rejeter la nef au delà du tombeau, et, par conséquent, de retourner l'église.

Quand il s'agit d'iconographie, il est difficile de trouver que l'auteur exagère, soit qu'il éclaire par la célèbre définition d'Éphèse la mosaïque du grand arc à Sainte-Marie-Majeure, soit qu'il découvre dans la mosaïque absidiale de Saint-Étienne-le-Rond un souvenir des édifices constantiniens de Jérusalem, de leur ruine par les Perses et de la récente conquête de la ville sainte par les musulmans, ou qu'il perçoive en celle de Saint-Venance, au Latran, un écho de l'invasion slave en Dalmatie [1].

[1] A propos de Sainte-Marie-Majeure, M. Mâle admet (p. 82) comme probable que les mosaïques de la nef ont été transportées d'un autre monument. Conclusion récemment tirée de constatations qui ont fait un certain bruit. A vrai dire, ces constatations prouvent seulement que tel panneau ne se trouvait plus sur la portion de paroi qui le portait à l'origine. Mais il peut avoir été déplacé à l'intérieur de l'édifice. Il peut aussi, sans déplacement, avoir été remis sur un mur partiellement refait. Des constatations postérieures ont infirmé, croyons-nous, une conclusion trop hâtive. Et l'on

Mais c'est la crise iconoclaste (parfaitement expliquée dans ses origines, p. 104-105) qui fait surtout sentir son contre-coup sur l'art du haut moyen âge romain. Les papes ne se contentent pas de répondre par la parole aux briseurs d'icones; ils le font par leurs actes, multipliant sous les yeux et dans le goût de la population monastique orientale qui affluait à Rome, ces images condamnées par les empereurs byzantins. « Ils sauvèrent l'art, conclut M. Mâle. Ils firent au VIIIe et au IXe siècle ce qu'ils firent au XVIe, quand les protestants brûlaient les tableaux et brisaient les statues: ils défendirent la civilisation ». Ce chapitre fait pendant au beau livre qui nous a montré, dans l'art ecclésiastique de Rome au XVIe siècle, l'esprit même de la contre-réforme.

La crise iconoclaste, qui amena le pape Étienne II, abandonné de l'empereur, à solliciter contre les Lombards l'appui de Pépin le Bref, marque ce que l'on pourrait appeler l'entrée de la France dans les affaires et dans les monuments de Rome. Donation par le pape de la chapelle de Sainte-Pétronille, au Vatican, création par Pépin de l'état pontifical, ce sont les premiers anneaux d'une longue chaîne qui relie de multiples façons les destinées historiques et artistiques de Rome et de la France.

---

sait qu'un examen minutieux montre l'identité de facture de la mosaïque dans la nef et sur le grand arc. L'argument en sens contraire tiré des anges qui, ailés au grand arc, seraient sans ailes dans la nef, ne doit pas se réfuter par l'hypothèse que ces dernières images « reproduisent une antique illustration de la Bible où les anges avaient cet aspect archaïque ». Il tombe si l'on observe qu'à la philoxénie d'Abraham, la Genèse (18, 2) ne parle pas d'anges, mais d'hommes : *apparuerunt ei tres viri.* De même, au livre de Josué (5, 13-14) : *vidit virum stantem ;* et l'apparition s'étant donné le titre d'*archistratège*, il était naturel de la représenter comme un chef militaire, donc sans ailes. On sait que le premier épisode a prêté à des interpretations diverses qui ont eu leur écho dans l'iconographie, notamment à Sainte-Marie-Majeure. Saint Jean Chrysostome (*In Gen.*, *Hom. XLI*, n° 4, *P. G.*, 54, 379), observant qu'Abraham s'adresse au groupe par le vocatif singulier : *Domine,* suppose que l'un des visiteurs avait l'air plus imposant (ἐπιδοξότερος), ce que notre mosaïque exprime en l'entourant d'une auréole lumineuse. Saint Augustin (*Cité de Dieu*, XVI, 29), tout en estimant que c'étaient trois anges, insiste sur le fait qu'ils apparaissent sous forme humaine, et il mentionne l'opinion qui, dans l'un d'eux, reconnaît le Christ (d'où le nimbe crucigère qu'il porte parfois), ou Dieu lui-même, ses compagnons étant les deux anges qui, un peu plus tard, iront à Sodome et seront reçus par Loth. — L'interprétation trinitaire, qui fera donner à l'image le nom de : Ἡ ἁγία Τριάς, est postérieure.

Dans les limites qu'il s'est fixées, c'est à dire jusqu'au XIIIe siècle, M. Mâle s'applique à reconnaître, à Rome, les traces de personnages français, comme Gerbert, Suger, saint Bernard, Urbain IV, ou tenant étroitement à la France, comme saint Dominique. C'est merveille de voir avec quelle pénétration, exempte de parti pris, il sait découvrir de mystérieuses affinités, par exemple lorsqu'il explique, — sans prétendre affirmer une dépendance, — par un vitrail de Chartres, une étrange peinture à demi effacée de San Sebastiano in Pallara ; ou lorsque, dans la mosaïque d'Innocent II à Sainte-Marie-du-Transtévère, il retrouve un thème vraisemblablement emprunté au vitrail donné par Suger à l'ancienne cathédrale de Paris. La discussion qui appuie cette dernière thèse (p. 208-216) fera sentir, à qui voudrait en douter, que l'auteur ne se laisse pas entraîner par de fugitives impressions, mais ne juge que sur de bonnes raisons et des faits exactement observés.

La même rigueur se retrouve dans la discussion de problèmes d'apparence toute technique, comme la date de l'église de Castel Sant'Elia près de Népi (p. 159-164), ou celle de la margelle sculptée de Saint-Barthélemy-en-l'Ile (p. 152-153). Voyez aussi la classification des porches à colonnades, ou des clochers, ou des pavements en marqueterie de marbre. Le livre, nous l'avons dit, est d'un savant. Il porte en soi-même la meilleure preuve de cette affirmation que nous y lisons à propos de Saint-Sixte-le-Vieux : « Plus on sait, plus on jouit des beautés de Rome ».

GUILLAUME DE JERPHANION, S. I.

Notiziola sulla famiglia di Giorgio da Trebisonda

Nel pubblicare in questo stesso periodico, IX (1943), 65 ss., *Le due lettere* di lui *a Maometto II* ho avuto occasione di dire della famiglia di Giorgio da Trebisonda, sulla quale poi, risfogliando a tutt'altro scopo *Li Nuptiali* di M. A. Altieri (1), ho trovato una notizia che credo opportuno di riferire specialmente perchè fa conoscere la stima, in cui essa era tenuta dai contemporanei. Dice dunque l'Altieri per bocca di G. B. Miccinello: « el medesmo me rendo quasi certo interverrace (2) de misser Antrea Tribisunta, el quale per la età, per la doctrina, per lo magistrato, et non meno per li venerandi et molto laudati suoi costumi, ogne degna honoranza ben selli adverrìa, maximamente per esser grati alla memoria assai desiderata de misser Giorgio Tribisunta suo sì facundo et honorato patre: per lo quale, secundo a tutti consta, el greco ello latino in modo alluminose, che dell'uno et dell'altro dioma se offerissi a studiosi con gran facilità farne abundante et assai securo acquisto; ma succesase la morte sì vicina de misser Iacovo Tribisunta suo fratello (3), et de misser Giorgio Policarpo suo cognato, quello Scriptore et questo non tanto Scriptore ma dignissimo Oratore de quel Re de Ungaria; considerando la immensa et lacrimabil sua iactura, satisfactose allo officio dello amico et benivolo suo affine, per sì iusto impedimento me persuade nollo penzi cavalcare » (p. 150). L'Altieri (nato nel 1450 e morto nel 1532) scrisse la sua opera fra gli anni 1506 e 1513, ma qui dobbiamo riportarci al 1501 o prima perchè nel marzo di quest'anno il Policarpo era già morto. Allorquando, infatti, a quest'ultima data giunse in Roma, Erasmo Ciolek (Vitellio) (4), il futuro vescovo di Plock; « associatus fuit ad domum quondam domini Gregorii [sic] Polycarpi magistri bullarum sub Monte Iordano, in via Sanguinea sita » (5). A Giorgio Policarpo, che, come apprendiamo dal *Reg. Vatic. 659,* ff. 3-5, chierico coniugato della diocesi di Stri-

(1) Pubblicati da E. NARDUCCI, Roma 1873. V. ivi le notizie sull'Altieri da completarsi con V. ZABUGHIN *Una novella umanistica. L'« Amorosa » di Marcantonio Altieri,* in *Archivio della R. Società Romana di Storia Patria,* XXXII (1909), 335 ss.

(2) Alla cavalcata per le Palilie.

(3) Che ho ricordato nel mio articolo, p. 67.

(4) Sul quale v. L. VON PASTOR, *Storia* cit., IV 1, 170 ss.

(5) G. BURCARDO nel cit. *Liber notarum,* ed. CELANI, II, 271.

gonia e già scrittore apostolico, addì 4 settembre 1482 venne nominato da Sisto IV *magister in registro et registrator litterarum apostolicarum* (1), cognato di Andrea da Trebisonda, fu dedicata dalla moglie a S. Maria sopra Minerva l'iscrizione, ora perduta, edita, sulla copia dell'anonimo spagnuolo nel codice *Chigiano I. V. 167* della Biblioteca Vaticana (che ho collazionato), dal Forcella (2) (coll'indicazione di « anno incerto » e dopo un'altra del 1566: andrà invece collocata « intorno al 1501 »):

D. O. M.
GEOR. POLICARPO REG. PANON AP. PONT. MAX. DI
VINVMQ. CAES. RO. IMP. INSIGNIBVS LEGAT. FVNCTO
NOB. PRVD. FIDE INTEG. REL. CONSPICVO DOMI FORISQ
CLARIS. S. LIT. AP. SCRIPT. CONSERVATORIQ COSTOLANI
CONIVGI DVLCISSIMO FACIVNDVM CVRAVIT VIX.
AN. LVIII. MEN. VI. DIEB. XIIII.

Sua moglie, la sorella di Andrea da Trebisonda, come ci attesta l'ALTIERI, fu quindi la già ricordata Maria, che, giusta quanto risulta dall'accennato testamento del 1512, « filia Gregorii [sic] Trabesuntii uxor Gregorii [sic] Policarpii, voluit sepeliri in ecclesia beate Marie super Minervam » (3), ove, come abbiamo veduto, era stato sepolto il padre ed essa aveva fatto una pia fondazione.

Di Giorgio Kosztolányi, *alias* Policarpo (4), nato in Nemes-Kosztolány (ciò che spiega il *conservator Costolani* dell'iscrizione) in quel di Nitria in Ungheria, che A. Reumont (5) ha confuso col « vescovo Colocense » celebrato da Vespasiano da Bisticci (6), ha raccolto le notizie V. Fraknói nel periodico *Századok,* XXXII (1898), 1-14.

ANGELO MERCATI.

(1) Vedi v. HOFMANN, *Forschungen* cit., II, 82 s.

(2) *Iscrizioni* cit,, I, 461. L'hanno ripetuta F. F. BÁNFI in *Századok,* LXV (1931), 107 e F. BÁNFI, *Ricordi ungheresi in Italia,* Roma 1942, 146 s.

(3) CELANI, loc. cit., n. 4.

(4) In *Monumenta Vaticana historiam regni Hungariae illustrantia,* serie I, t. VI, Budapestini 1891, 94, V. FRAKNÓI pubblicò una lettera di Sisto IV a Mattia Corvino del 20 luglio 1474, sotto la quale con altri della segreteria è il nome di « G. Policarpus »; ibid., 23 è data una lettera di Pio II a Mattia Corvino, 20 febbraio 1460, che comincia: « Venit ad nos dilectus filius Georgius Policarpus cum credentialibus litteris ».

(5) *Dei tre prelati ungheresi menzionati da V. da Bisticci,* in *Archivio storico italiano,* serie III, t. XX (1874), 295-314, pp. 310-314.

(6) V. edizione cit. di FRATI, I, 252-258.

RECENSIONES

MOISESCU, G. I., *Catolicismul în Moldova până la sfârşitul veacului XIV.* Bucareşti, Tip. Cărţilor Bisericeşti, 1942, pp. XXIV + 150. 200 lei.

Nous sommes évidemment en retard pour rendre compte du travail, de la thèse ce semble, du Docteur Diaconul Gh. I. Moisescu, secrétaire du Saint Synode de Bucarest et rédacteur de la revue *Biserica Ortodoxă Română.* L'auteur y consacre une étude d'ensemble à tous les efforts d'apostolat et les essais d'implantation de l'Eglise latine, de l'Eglise catholique, jusqu'au XVe s., sur le territoire au delà de la Hongrie, au sud de la Pologne qui allait devenir, puis qui fut la Moldavie, la plus jeune et la plus orientale des deux principautés roumaines.

Tentatives parallèles aux relations politiques et économiques avec ces deux mêmes pays; efforts centrés autour de la création de deux ou trois évêchés latins: Milcov, des Coumans (1228-1241) avant l'invasion mongole du XIIIe s.; Milcov de Moldavie (1352) et Siret (1370) au XIVe s.

L'auteur arrête l'étude de ces deux institutions alors décadentes au seuil du XVe s, à l'an 1400, au moment où la jeune principauté moldave finit par obtenir du Patriarche de Constantinople son siège métropolitain orthodoxe de Suceava, pour lequel on ira chercher un évêque dans le port génois de Cetatea Albă, à l'embouchure du Dniester dans la Mer Noire.

L'intérêt de l'ouvrage de M. Moisescu, c'est d'être un clair exposé et une bonne mise au point de toute cette histoire ecclésiastique « latine » et occidentale qui précède de près de deux siècles l'affirmation à la lumière de l'histoire de la vie religieuse autochtone — existante pourtant: les «*pseudo*» *episcopi* de 1234 — au moment où ce pays d'au delà des Carpathes qui marquait alors la frontière de l'Europe échappe aux hordes asiatiques à l'est, puis, aussitôt, à l'emprise hongroise à l'occident. Pour l'auteur ce sont surtout deux siècles d'entreprises romaines et surtout hongroises et polonaises, religieuses et surtout politiques. Et la conclusion, à sa dernière page, c'est que cette longue attaque du catholicisme a laissé finalement intacte l'âme orthodoxe roumaine.

On aurait aimé qu'il appréciât d'un mot, en terminant, ce qui peut remonter à cette lointaine époque dans le catholicisme actuel de Moldavie, fidèles, moines, diocèse.

Il aurait de même été intéressant que l'étude englobât aussi l'autre principauté, l'aînée, où les efforts et les résultats du catholicisme n'ont pas eu la même importance et où pour la première partie la matière était commune, et qu'il soulignât plus explicitement ce contexte et ce problème du mystère roumain, organisation ecclésiastique aussi bien que politique qui sortent de l'ombre à ce moment même, sur des terres où les textes semblent ne s'intéresser encore qu'aux Mongols et aux Hongrois. Ce n'était sans doute pas exactement le point de vue de l'auteur — le dernier problème ne se pose pas toujours d'une manière aussi aiguë aux Roumains mêmes — non plus que son sujet.

Pourtant il est bien obligé d'y toucher dans ses notes, comme à un certain nombre de questions générales qui eussent gagné en clarté et en intérêt à passer dans l'exposé ordonné du texte.

Dans sa recension de la *Revista Istorică Română* de 1941-2, p. 138, M. Grecescu, tout en reconnaissant la présentation sympathique du livre et son intérêt, insiste avec une sévérité que je crois excessive sur ces notes, qui, en effet, montent parfois à l'assaut du texte. L'histoire, dont on nous livre ici l'état actuel, s'est faite — car l'histoire se fait — par une suite d'efforts d'interprétation ou d'élimination des documents; et il n'était pas mauvais que ce substrat antérieur fût résumé dans les notes pour enrégistrer l'apport d'un chacun — un hommage, bien dû, en passant à la mémoire de M. Iorga — et surtout pour prévenir d'ultérieures méprises. Par ailleurs, dans une matière historique de ce genre un peu excentrique, je vois plutôt des avantages à ce que l'auteur renvoie, pour les mêmes documents à plusieurs collections, celle qu'il reproduit n'étant pas nécessairement la plus accessible au contrôle des confrères.

Il nous faut donc remercier l'auteur d'avoir fait ici la synthèse des positions acquises et de ce qui intéresse la question dans la « littérature » historique voisine, Hongrie et Pologne, sans doute moins accessible que le Roumain.

A côté de telles interférences intéressantes, signalées (p. 99), avec l'histoire dominicaine ou le commerce méditerranéen, je relève une contribution personnelle de détail. Telle note (p. 63) expliquant pourquoi il y a lieu d'éliminer le nom et la personne de *Costea* comme successeur du second Domn moldave, semble bien déblayer encore et éclaircir le terrain. On aurait pu, seulement, la rappeler à la page 105 et suivantes.

Parmi les observations d'importance inégale que M. Moisescu me pardonnera pourtant, je relève d'abord certains de ces traits d'histoire générale qui auraient pu passer dans le texte. D'abord, les Chevaliers Teutoniques appelés en « Prusse » — 1226 — juste au lendemain de leur expulsion de la Marche valaque. Puis la grande figure de Saint Dominique qui désirait partir pour la périlleuse mission coumane, mention qui aurait un peu mieux souligné le zèle proprement religieux de ces Ordres Mendiants, que l'on reconnait à l'occasion, mais qui semble disparaître à l'ordinaire derrière des considérations de politique ou d'intérêt. Pour la question du mystère roumain, on la touche en note (p. 3) en reprenant un argument de M. Lupaş

sur la *dime* de 1213 : outre les Hongrois et les Szeklers, dont l'évêque se réserve la dîme, il ne resterait plus que les Roumains pour la payer aux Chevaliers Teutoniqnes. Mais on ne répond pas à la réponse de Lukinich-Galdi (*Monumenta hist. Valach in Hungaria*, p. 2), qu'on connaît sûrement : qu'il doit s'agir des colons allemands — ceux qui ont baptisé Kronstadt la ville de Brașov — les Roumains orthodoxes et orientaux, ne payant guère de dîme. L'on sait que l'antique dîme, chez les Russes, était une survivance de leur christianisme « catholique », complexe, latin, bulgare et byzantin.

Encore pour les discussions catholicisme et Hongrie : à se reporter aux auteurs cités (p. 41), on a l'impression que les mesures prises en Hongrie autour de 1366 contre les (prêtres) slaves et schismatiques ont le caractère occasionnel, politique et militaire, que leur attribuent les mêmes Lukinich-Galdi dans la même note dont on ne nous cite qu'un extrait.

La persécution en question est amenée à l'appui du motif proprement religieux qu'on attribue à la Chevauchée — *Descălecarea* — de Bogdan (1359, donc assez avant) arrachant la Marche Moldave à la suzeraineté hongroise. La recension de Grecescu voit là une affirmation non prouvée. On pourrait dire qu'il s'agissait de cet attachement des Roumains à toute leur *lege*, vie religieuse et nationale à la fois, qui a frappé le Jésuite Possevin au XVIe siècle.

Mais telles notes (p. 67 . . .) sur le catholicisme servant de nationalisme à la Hongrie et à la Pologne — à la fois ! — semble dire que si la Moldavie s'était fait catholique, elle serait devenue hongroise — ou polonaise ? Mais la Pologne précisément, unie elle aussi alors à la Hongrie ?... — Les Roumains catholiques, comme le devint Lațco — et au moment des tractations entre Rome et Byzance et dn Basileus « apostat » Jean Paléologue, cela voulait-il dire nécessairement latinisés ? — cela aurait signifié au moins, pour la Transilvanie, le contact gardé avec leur aristocratie terrienne, quelque chose comme notre noblesse bretonne, qui allait donner à la Hongrie ses deux plus grands souverains, Jean Hunyadi et Mathias Corvin...

Il ne s'agit point pour nous, ici. de récriminer contre l'histoire, mais d'exorciser les spectres d'antagonisme qui montent encore du passé.

Mais ce qui n'est point opinion *ad libitum*, c'est l'interprétation des textes. Lorsque le Roi de Hongrie taxe Bogdan, le Voiévode rebelle, de *infidelis notorius*, il est impossible d'attribuer au mot « infidèle » sa valeur religieuse, quand les textes mêmes que vous citez, p. 40, précisent : *nostro et regni nostri infideli notorio*.

C'est qu'une certaine tolérance envers le latin des confrères (p. 30, n. 2) ou le latin des éditeurs : Hurmuzaki (I^2, p. 160 et 162), par exemple, chez qui les panvres religieux *profès* de Saint François deviennent tous des *professeurs* (le *Polski Slownik Biograficzny*, Krakow, 1935, que l'auteur pratique sans doute, ignore ce professorat, p. 76, d'André premier évêque de Siret puis de Vilna) semble entrainer un certain laxisme dans le traitement du latin des textes. Il est inexact, par exemple, que Grégoire IX, en 1372, subordonne la légitimité des enfants de Lațco à la conversion de sa femme (p. 79). La seule condition de fait envisagée, c'est qu'il en ait. On corrigera aussi le *contabinationem*.

Pour terminer, deux détails à éclaircir. Qu'est-ce que c'est (note p. 25) que cette mention en 1323 (?) de chanoines dans l'évêché des Coumans, un diocèse de mission à peine doté de fondations ? Ce serait là un détail concret et important d'organisation ecclésiastique qui devrait monter dans le texte, s'il ne s'agissait toujours, je pense, des documents de 1218 et du chapitre italien de Come.

Enfin, il y a p. 91-95 une longue histoire obscure de Franciscains martyrs en Moldavie et (ou bien : ou) en Lithuanie qui semble déjà compliquée par avance dans la note de p. 87. On semble pencher pour une confusion. N'est-ce pas au contraire un cas de dédoublement ? Ces païens *qui arborem adorant* de la p. 91, et qui doivent être les mêmes qui ont *ligna pro diis* de la p. 87, ne sont-ils pas aussi les mêmes que ceux de la p. 91 qui adorent le feu (*ignem : lignum*) ?

Je termine ces questions et ces remarques en notant que Monsieur Moisescu a été l'élève de O. Halecki, et qu'il lui arrive, en écrivant sans doute de mémoire, de citer de lui des explications (p. 211) qui ne sont pas dans l'ouvrage indiqné.

Ces déficiences de détail n'empêchent pas le présent ouvrage d'être une guide précieux et suggestif dans les dédales d'une histoire compliquée et dispersée, et l'on serait heureux de voir l'auteur la reprendre avec plus d'ampleur — Moldavie et Valachie — mais avec la même agréable présentation et le même accès qui lui est acquis à la double source « occidentale » des historiens polonais et hongrois.

FRÉDÉRIC TAILLIEZ S. J.

1. Ks. Adam STANKIEVIČ, *Božaje Słova.* Lekcyi; Evanelii i Pramovy na Niadzieli i Sviaty, Lvoŭ - Vilnia 1938, Vyd.T-va., Biełaruskaje Katalickaje Vydaviectva, pp. 372.
2. Ks. Wincent HADLEŬSKI, *Čatyry Ewanelii i Apostolskija dziei,* Wilnia 1939, pp. 416.

Uterque liber necessitatibus spiritualibus Alborussorum praesertim catholicorum ritus latini providere vult.

Iam annis 1921-22 sub directione A. Stankievič Vilnae in lucem prodierunt « Niadzielišnija Ewanhielii i Nawuki » dr. Ildephonsi Bobič, quae illas tantum pericopes S. Scripturae continebant, quae Dominicis in ecclesiis populo legebantur et explicabantur.

Anno 1931 Helsingfors editum fuit a Societate Bibl. Britannica totum Novum Test. et Psalmi in lingua alborussica moderna, quam editionem D. Antonius Łuckievič paraverat. Hic homo doctus ante adventum exercitus bolschevici director Musei Alborussici Vilnae fuit.

Omnia ista certe necessitatibus supradictis non sufficiebant. Ideo difficillimis sane in condicionibus duo sacerdotes catholici supra nominati laborem novum et magis evolutioni linguae interea factae accommodatum huic operi navaverunt. Huius laboris fructus sunt duo illa elencata opera, de quibus informationis gratia aliqua dicenda sunt.

1. Liber ab A. Stankievič paratus duas in partes dispescitur quarum una pericopes S. Scripturae pro Dominicis totius anni ecclesiastici simul cum brevibus sed valde elaboratis sermonibus continet, — pag. 1-189; altera vero partes S. Scripturae illas, quae occasione diversarum solemnitatum D. N. J. Christi, B. Mariae V. et Sanctorum leguntur. Hac in parte secunda assignatur Lectio (2 Cor. 10 17-18; 11, 1-2) et Evangelium (Mat. 25, 1-13) diei S. Euphrosinae Polocensis (1173), quam auctor titulis « Sanctae Alborussiae », « Aequiapostolicae », « Illuminatricis Alborussiae » ornat.

Liber iste cum « Imprimatur » e Curia Metropolitana rit. ruth. Leopoliensi editus est, quamquam auctor numquam Leopoli vixit et liber in typographia alborussa Francisci Skarynae Vilnae in lucem prodiit. Hoc factum explicatur circumstantiis in quibus Alborussi catholici illo tempore (Vilnae 1923-1939) vivebant.

2. Liber a W. Hadleŭski exaratus praebet nobis traductionem quattuor Evangeliorum et Actuum Apostolorum in linguam alborussicam cum correspondentibus brevibus sed doctis simul et claris explicationibus.

De fine et de charactere huius traductionis ipse auctor dicit: « Parando traductionem usque adhuc quattuor Evangeliorum tantum et Actuum Apostolorum ex N. T. simul cum relativis explicationibus populo meo cognitionem et comprehensionem Doctrinae Christi praestare intendebam. Textu latino in Ecclesia Catholica agnito s. d. Vulgatae usus sum, quem fidelissime reddere conabar, illud prae oculis habens, ut simplici ac lassae animae alborussicae rectam traductionem Verbi Dei darem », o. c., pag. 5-6.

Ex omnibus quae liber iste nobis praesentat, revera possumus concludere auctorem finem a se intentum plene assecutum esse. Restat tantum, ut desiderium exprimamus, ut quam prius etiam Vetus Test. in lucem prodeat. Sic gloriosa traditio, quae saec. XVI cum nomine Francisci-Georgii Skarynae et aliorum incipit, ab Alborussis feliciter continuaretur.

C. Sipovič M. I. C.

Ettore Lo Gatto, *Gli artisti italiani in Russia*, vol. I: Gli architetti a Mosca e nelle province, p. XIII-XVIII, 1-194, Tafeln 175; Vol. II: Gli architetti del secolo XVIII a Pietroburgo e nelle tenute imperiali, p. XVII-XX, 1-135, Tafeln 156; Vol. III: Gli architetti del secolo XIX a Pietroburgo e nelle tenute imperiali, con un'appendice ai due primi volumi, p. XI-XII, 1-173, Tafeln 170. Roma, Libreria dello Stato, 1934, 1935, 1943.

Es ist ein sehr bedeutendes Werk das uns Prof. Lo Gatto in diesen drei hervorragend ausgestatteten Bänden über die italienischen Architekten in Russland vorlegt. Dasselbe gehört in die erste Reihe der vom italienischen auswärtigen Amt angeregten, fast übergross gedachten Sammlung: L'opera del genio italiano all'Estero, welche die « artisti » behandeln soll. Der Verfasser war damit in der überaus glücklichen Lage, bei der Drucklegung keine Kosten scheuen zu müssen; er konnte sein Werk mit Plänen, Grundrissen, Schnitten und Zeichnungen, mit Tafeln jeden Formats überreich ausstatten. Viele derselben sind in älteren Werken nur schwer zugänglich oder bisher noch unveröffentlicht; sie wurden ihm von der russischen Regierung schon lange vor dem Kriege zur Verfügung gestellt. Man erhält somit dank dieser Umstände ein Bild vom Einsatz der italienischen Architekten in Russland, wie ein solches bisher anderswo noch nicht geboten wurde. Dazu kommt der allen drei Bänden vorausgeschickte vorzügliche Text, eine Reihe von sehr gut ausgewählten Litteraturangaben und eine mit biographischen Einzelheiten reichlich versehene Liste der im betreffenden Zeitabschnitt in Russland tätigen Architekten. Am Schluss folgt jedesmal ein Namens- und Ortsverzeichnis,

sowie ein Weiser der Abbildungen und Tafeln. Das Werk ist somit in drucktechnischer Hinsicht in jeder Weise vollendet.

Im ersten Bande behandelt der Verfasser die Bauten, welche italienische Architekten in Moskau und in den europäischen Provinzen Russlands zur Zeit der Renaissance, des Barock und des Klassizismus errichtet haben. Er tut dies in 6 Kapiteln: « Die Anfänge des Moskauer Kreml und die italienischen Architekten; Kathedralen und Kirchen innerhalb und ausserhalb des Kreml; Andere Bauwerke innerhalb und ausserhalb des Kreml; Vom Barock und Neuklassizismus in Moskau und in den Provinzen; Der Triumph des Klassizismus in Moskau und in den Provinzen; Italienische Architekten des XIX. Jahrhunderts und ihre übers Land zerstreuten Bauten ». Der Verfasser gibt uns also eine Geschichte der unter italienischem Einfluss stehenden Architektur und nicht in erster Linie eine Geschichte der italienischen Architekten. Wir werden jedoch auch vorzüglich über die einzelnen Architekten unterrichtet; dabei kann Prof. Lo Gatto, gestützt auf russisches und italienisches Quellenmaterial sowie auf die neueste Litteratur der beiden Länder, gar manches Neue und bisher Übersehene anführen, wofür ihm viele dankbar sein werden.

Die beiden anderen Bände des grossen Werkes sind fast ausschliesslich der von Peter dem Grossen gegründeten Hauptstadt seines Reiches uud den Bauten der näheren Umgebung derselben, also den kaiserlichen Sommerpalästen und Villen gewidmet. Es versteht sich von selbst, dass hier von Renaissance und Barock keine Rede mehr ist. In diesem dokumentarisch leichter erreichbaren Zeitraum treten auch die einzelnen Architekten mehr hervor, also vor allem Bartholomeo Rastrelli, Giacomo Quarenghi und Carlo Rossi. Der Verfasser kann aber auch das Werk des ersten grossen italienischen Baumeisters in St. Petersburg, Domenico Trezzini, klar heraustellen. Sowohl die Lebensumstände wie das Werk dieser Männer erstehen dabei lebendig vor unseren Augen. Nicht nur seine engeren Landsleute werden Prof. Lo Gatto dafür dankbar sein.

Wenn das Werk des unermüdlichen Gelehrten somit einen erwünschten Beitrag zur Geschichte der italienisch-russischen, zu Beginn wohl besser der italienisch-moskovitischen Kulturbeziehungen darstellt, so bietet es doch auch viel wertvolles Gut zur eigentlich russischen (moskovitischen) Kulturgeschichte. — Vor allem fällt auf, wie wenig sich die Bewohner des oberen Wolgabeckens noch im XV. Jahrhundert auf den Bau mit Steinen verstanden. Wir wussten dies ja schon aus dem naiven Staunen, mit welchem einer der Reisebegleiter des Metropoliten Isidor zum Florentiner Konzil von den aus Steinen gebauten Bürgerhäusern in Deutschland berichtet. Aber das Illustrationsmaterial, welches Lo Gatto bietet, lässt dies auch sichtbar deutlich werden. Sodann sehen wir, dass die italienischen Baumeister der Frührenaissance, also Fioravanti und Solari, nicht slawisch italienische Vorbilder in Russland wiederholten, wie dies etwa König Ludwig II. von Bayern im XIX. Jahrhundert an der Donau und Isar viele seiner Architekten tun hiess. Die grossen Kremlkathedralen des XV. Jahr-

hunderts tragen alle, trotz ihrer Renaissanceeigentümlichkeiten, ein russisches Gesicht. Und doch schwindet zu Beginn des XVI. Jahrhunderts, wie auf den übrigen Kulturgebieten, so auch in der Baukunst, selbst dieser gemässigte ausländische Einfluss hin! Der Barock ist ja im Moskauer Russland gar nicht und im Kiewer Bezirk durch italienische Arbeiten kaum vertreten. Die unter der polnisch-litauischen Adelsrepublik stehende Ukraine unterlag denn auch in jenen Jahrhunderten nicht dem italienischen, sondern dem mitteleuropäisch-westlichen Kultureinfluss (Siehe dazu das Buch von Dmytro Antonowytsch: Deutsche Einflüsse auf die ukrainische Kunst. Leipzig 1942). Wir haben somit vom Beginn des XVI. Jahrhunderts an bis zur Zeit Peters des Grossen, gegen Ende freilich merklich abebbend, in Inner-Russland eine Periode einer autochthonen — um nicht zu sagen einer « nationalen » — Kulturentwicklung; denn schliesslich ist die russische-westeuropäische Mischkultur der Zeit Kaiser Alexanders nicht weniger national als dies die bodenständig moskowitische Kultur der Zeit des Zaren Iwans des Schrecklichen war, deren charakteristischster baulicher Ausdruck die Kirchenbauten der russischen Architekten Barmat und Postnik in Swijaśk und in Moskau sind. Des weiteren fällt auf, wie sehr der kühle Klassizismus in Petersburg und auch auf den Adelsvillen rund um Moskau heimisch geworden ist. Einen grösseren Gegensatz als etwa die Kirche Vasilij Blażennyj am Roten Platz in Moskau und die Isaaks-Kathedrale in St. Petersburg kann man sich kaum denken und doch sind sie beide heute den meisten Russen gleich lieb geworden — ja die klassizistischen Herrenschlösser im Moskauer Randgebiet gelten vielen geradezu als der Ausdruck der besten russischen Kultur. Freilich wurde doch vielleicht auch über dem Geschmack an diesen Bauten der Unterschied zwischen den Bewohnern vou St. Petersburg und Moskau offenbar, von dem in der Mitte des XIX. Jahrhunderts in den Kreisen der Slawophilen soviel die Rede ist.

Man kann Prof. Lo Gatto für das schöne Werk, das uns zu schenken er in der glücklichen Lage war, nur äusserst dankbar sein

A. M. Ammann S. I.

P. Diačvśyn, *De Basilio Šuraćensi prout theologo et polemista anticatholico.* (Diss.) Rom 1944.

Der vorliegende, leider nur zu kurze Auszug aus der Dissertation des Ukrainers Diačyśyn ist ein erfreuliches Zeichen für das erwachende Interesse an den Werken der frühen « kleinrussischen » Theologie. Er reiht sich damit an die Arbeiten B. Waszyński's in dieser Zeitschrift (1) und in dem Warschauer Oriens (2) zu theologischen

(1) Waszyński, *Nachklänge der Florentiner Union in der polemischen Litteratur zur Zeit der Wiedervereinigung der Ruthenen*, in: *Orientalia Christiana Periodica IV* (Rom 1938) S. 441-492.

(2) B. Waszyński, *Echa unii Florenckiej w Polsce w czasach Unii Brzeskiej*, in: *Oriens* (Warschau 1938) S. 99-103.

Fragen desselben Zeitabschnitts an. Erst aufgrund einer langen Reihe von eingehenden Einzelstudien können wir ja zu einer einigermassen befriedigenden Kenntnis der geistigen Kämpfe jener für die unierte wie für die spätere Moskauer Theologie gleich wichtigen Periode kommen. Dies letztere beweist klar das bedauerlicherweise nicht gedruckte fünfte Kapitel der Dissertation: de fontibus et influxu Basilii Šuračensis (pag. 8).

Der Verfasser bestimmt im ersten Kapitel seines Werkes die Person des Basilius, « magnus peccator et miserior inter christianos », der im Jahre 1588 in Ostrog das eigenwillige antikatholische Buch veröffentlichte: « De unica vera fide orthodoxa et de sancta oecumenica apostolica ecclesia, unde principium habuit et quomodo ubicumque diffusa est ». Es zeigt sich, dass die Ansicht vieler Autoren, die denselben mit dem sogenannten « clericus Ostrogiensis » identifizieren, der 10 Jahre später im gleichen Ostrog gegen Hypatius Pociej schrieb, auf nichts anderem als auf Unkenntnis der Quellen beruht; denn sowohl der hl. Josaphat Kuncewicz († 1623). wie Raphael Korsak († 1639), wie Jakob Susza († 1681 [?]) und vor allem Kassian Sakovič unterscheiden ihn deutlich von allen anderen, mit denen ihn Philaret Gumilevskij und seine modernen Nachfolger identifizieren. Kassian Sakovič nennt den « magnus peccator Basilius » auch « Šuračensis » d. h. « aus Šurač », einem kleinen Flecken in Wolhynien, in dem sich eine Vogtei des Fürsten Ostrogski befand. Wenn Diačyšyn allerdings diesen « Basilius von Šurač » mit einem bestimmten Vogt daselbst (pag. 20-24) identifizieren will, kann ich ihm nicht recht folgen. Es ist schon viel, dem Verfasser des einflussreichen Buches sein Eigenleben und seinen Namen zurückgegeben zu haben.

Im dritten Kapitel, dem zweiten hier abgedruckten, beschäftigt sich die Dissertation, nachdem sie im ersten Kapitel den Autor des Buches bestimmt und im zweiten das Werk selbst nach allen Seiten hin analysiert hat, mit der Lehre desselben über den *einen* wahren Glauben und über den Primat.

Den *einen* wahren Glauben sieht der Autor des Buches, indem er den Begriff des « Glaubens » als eines Verstandesaktes, der etwas auf die Autorität Gottes hin bejahend annimmt, in die « Summe des Glaubensinhalts » also der im Glaubensakt anzunehmenden Wahrheiten umändert, (vgl. p. 34 f.) gegeben und vollendet in Jerusalem und in Christus, nicht aber in Petrus und in Rom; darum muss er auch die petra in der Stelle Matth XVI 18 nicht auf die Person des Apostels Petrus, sondern auf den Glauben an die Gottheit Christi deuten. Alle Christen müssen darum nach ihm in ihrem « Glauben » mit dem Glauben Jerusalems übereinstimmen; ja sogar Gott selbst beweise durch das Kerzenwunder in der Osternacht, welches nur die Lateiner ablehnen, alljährlich die Einzigkeit Jerusalems.

Daraus ergibt sich auch, dass Basilius an dem Punkt seines Buches, wo er von der Organisation der Kirche spricht, eine Pentarchie der Patriarchatssitze lehrt, deren erster, vor Rom, Jerusalem

ist. — Moskau war damals (1588) noch nicht zum Patriarchat erhoben. — Sodann geht Basilius zum Teil an Hand eines antilateinischen Werkes des Barlaam von Kalabrien: « de Primatu Romano », aus dem XIV. Jahrhundert die ganze Kirchengeschichte durch und führt daraus alles an, was gegen den römischen Primat spricht.

In seiner Lösung dieser Schwierigkeiten kommt der Autor der Dissertation wiederholt auf den Unterschied zwischen Jurisdiktionsgewalt und Weihegewalt zurück, indem er in der ersteren den Kern schon des Primats Petri sieht. Ich glaube, dass der Verfasser hier, ohne sich dessen bewusst zu werden, manchmal äusserst delikate Punkte einer sehr modernen Kontroverse anrührt über das Verhältnis der Bischöfe als der Nachfolger der Apostel zum Papst als dem Nachfolger Petri und entsprechend über die Jurisdiktionsgewalt auch der schismatischen Bischöfe über ihre eigenen schismatischen Untergebenen. Auch unter dieser Hinsicht ist die Dissertation recht lesenswert, wenngleich sie wie fast alle diese Werke keine endgültige Lösung gibt.

Aus dieser keineswegs erschöpfenden Besprechung, die wider Willen zu lang geworden ist, sieht man, wie ergiebig Thesen sein können. welche wie die vorliegende Werke der « mittelalterlichen » slawischen Theologie mit Ernst und Fachkenntnis behandeln.

A. M. Ammann S. I.

Giuseppe Gabrieli, *I tempi, la vita e il canzoniere della poetessa araba al-Ḫansā'*. Seconda edizione. Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente. Roma. Istituto per l'Oriente, via Lucrezio Caro, 67, 1944. VII-263 pp.

Pur essendo una opera di giovinezza — tesi di laurea presentata nell'Università di Roma precisamente 50 anni or sono — la monografia del Gabrieli conserva ancor oggi tutto il suo valore. E' vero che nel mezzo secolo trascorso qualche progresso è stato fatto nella conoscenza di al-Ḫansā', ma questo non influisce nell'idea e nella valutazione sì della persona che dell'opera fornita dall'autore. In specie Rhodokanakis pubblicò nel 1904 *Al-Ḫansā' und ihre Trauerlieder* (Sitzungsberichte der kais. Akad. der Wiss. in Wien, CXLVII, Vienna 1904), scritto che studia principalmente l'aspetto tecnico di questa poesia (lato di cui poco si era occupato il G.) aggiungendovi notevoli excursus critici su singoli punti. L'unico punto in cui Rhodokanakis discrepa dal G. è la sua critica negativa della finale islamizzazione della poetessa cercando di svirtuare gli argomenti del G. nelle pp. 167-170. Oltre a ciò l'unica notizia relativa a al-Ḫansā' che sia stata scoperta dopo il 1900, come fa rilevare l'editore della monografia, il prof. Francesco Gabrieli, è « un incontro a ʿUkāẓ fra ʿAmr padre della poetessa, con i figli Ṣaḫr e Muʿāwiya, e Maʿmar nonno del poeta Ǧamīl, per la vendita d'un terreno presso Medina. L'atto relativo sarebbe stato ancor conservato dai discendenti di Ǧamīl al tempo di ar-Rašīd. La notizia, se autentica, confermerebbe la facol-

tosa condizione di ʿAmr, per quanto appaia un po' strano un sayyid beduino in veste di proprietario terriero ». Il Krenkow, da cui G. prende questi dati (*Encyclopédie de l'Islam*, II, 954, secondo il *Kitāb al-azmina* di al-Marzūqī (sec. XI)), nulla aggiunge oltre a ciò al prolisso schizzo della monografia del G.

È stata una lodevole iniziativa dell'Istituto per l'Oriente la ristampa di questa opera, eseguita con filiale sollecitudine dal prof. Francesco Gabrieli, giacchè da quel che abbiamo detto appare che non esiste una trattazione così ampia e complessiva dell'argomento come quella del G. È vero che l'autore stesso la chiama un opera di divulgazione, ma eseguita con conoscenza di causa e criterio scientifico, in modo da adoperare in essa tutto ciò che in lingua araba o europea era accessibile all'autore. In genere quel che egli ci dice sulla vita e l'ambiente beduino è accettabile ancora oggi, nonostante gli studi posteriori anche dello stesso G., per esempio quello su *Il nome proprio arabo-musulmano* (Roma 1915). Il G. aveva conoscenza dei principali manoscritti del *Diwān* di al-Ḫansā', dei quali egli fa una accurata descrizione e critica. Per la versione di numerose qaside (pp. 207-224) egli si serve dell'edizione del P. Cheikho S. I., Beyrouth 1888 e dei Commenti editi dallo stesso, 1895.

Crediamo dover rilevare ancora — giacchè le linee generali sono note dall'Enciclopedia dell'Islam — il tentativo di datare almeno grosso modo le elegie di al-Ḫansā' in base a criteri interni ed esterni, e la positiva valutazione dell'ispirazione poetica dei vecchi componimenti arabi, al qual proposito il G., dopo di aver addotto i pareri di filologi arabi, si meraviglia con piena ragione che il gran Wellhausen osi sentenziare « che l'antica poesia araba non ha per noi nessun interesse artistico ». Il G., spirito contemplativo, riuscì ad assaporare la spontanea, selvatica ed insieme artistica amarezza delle elegie di quella prima poetessa araba figlia del deserto. Così anche non soltanto i suoi brani di traduzione, ma anche l'opera intiera rivelano nello stile un animo che non si ferma nel dato materiale, ma che vive l'argomento e di esso si immedesima. Peccato che la vasta ampiezza dello stesso non gli abbia permesso di svilupparlo esaurientemente!

Accompagnano la monografia tre appendici: I. *Genealogia di al-Ḫansā'*, mancante nelle *Genealogische Tabellen* del Wüstenfeld, II. Una nota sull'autenticità delle fonti arabe adoperate nell'opera, problema difficile da risolvere, dato che la maggior parte delle notizie biografiche dei poeti arabi vanno attinte al *Kitāb al-Aġānī*, la cui genuinità era tutt'altro che facile determinare. III. *Cenni bibliografici di aggiornamento*. Parte dovuta alla cura del figlio Francesco, il quale con sobrietà riunisce il meglio che in questo mezzo secolo è apparso intorno all'argomento dei singoli capitoli.

S. LATOR S. I.

INDEX VOLUMINIS XI-1945

1. — ELUCUBRATIONES

2. — COMMENTARII BREVIORES

3. — RECENSIONES

Imprimi potest: Romae, 31 Aug. 1945. E. Herman S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urb.* - 4 Sept. 1945 - A. Traglia, Arch. Caes. Vic. Ger.

Alberto Vaccari, *Direttore responsabile*

ROMA — SCUOLA TIPOGRAFICA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9